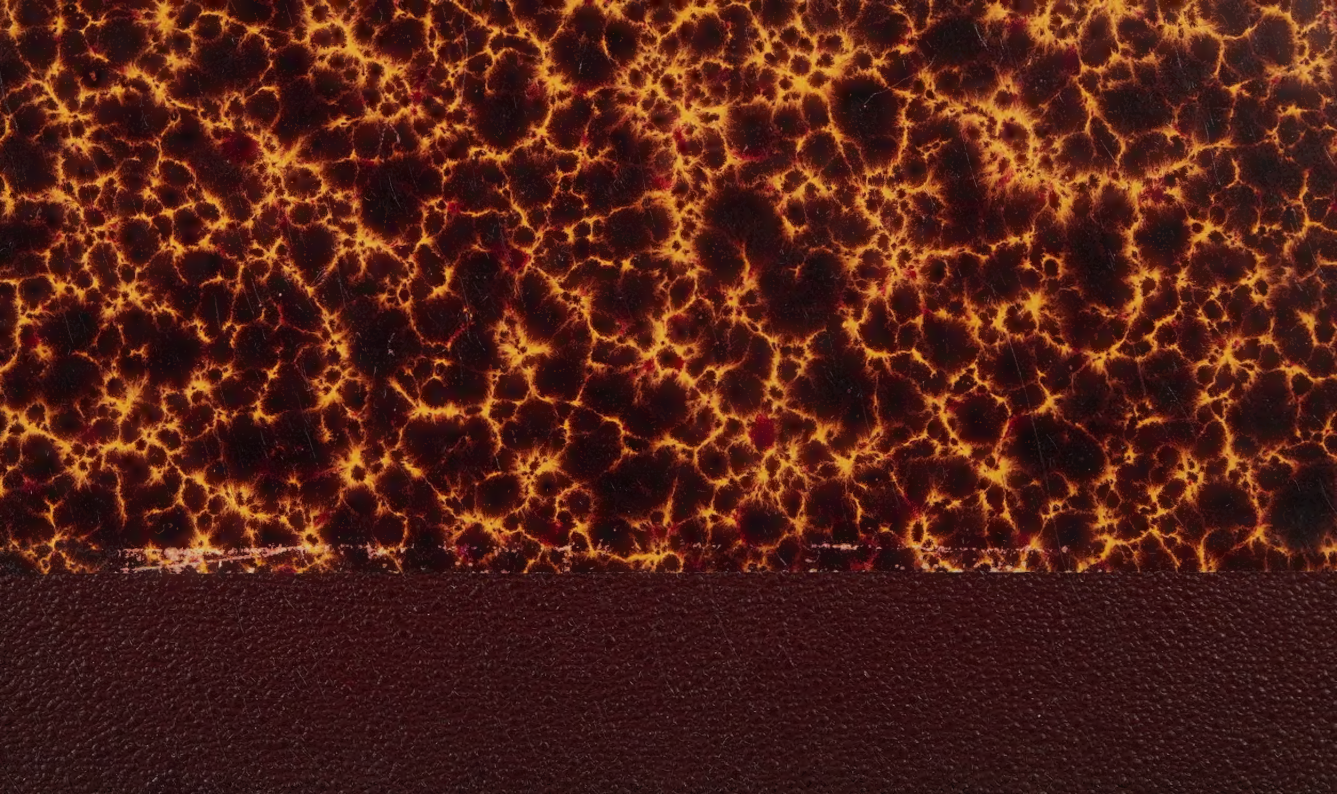


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lafilosofiaantic0001espo

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

DEL

P. GIUSEPPE KLEUTGEN

D. C. D. G.

VERSIONE DAL TEDESCO

VOLUME I.

ROMA
TIP. E LIB. POLIGLOTTA
DE PROPAGANDA FIDE

TORINO
TIP. E LIB. PONTIFICIA
PIETRO DI G. MARIETTI

1866

L' Editore intende godere tutti i diritti di proprietà letteraria.

L'EDITORE A CHI LEGGE

Il mettere a stampa un' Opera, e non breve, di Filosofia potrebbe sembrare cosa poco opportuna alle disposizioni, in che universalmente sono gli animi in Italia, così commossi pei pubblici rivolgimenti avvenuti, e più impensieriti di quelli che ci sovrastano. Tuttavolta, riconoscendo pure e deplorando i danni inestimabili, che da tali condizioni provengono ad ogni maniera di buoni studii; noi pensiamo, che, anche tra le presenti perturbazioni, molte elette intelligenze perdurano nel coltivare con amore le scienze speculative: può anzi avvenire, che altre dalle medesime tempeste, onde il nostro tempo è agitato, vi siano soavemente invitate, come a porto tranquillo e sicuro.

Ac. 2442

Da un' altra parte, accanto a tanti e così lamentevoli rivolgimenti, se ne sta compiendo un altro ben fortunato, che a pochi studiosi sarà sfuggito, e nel quale i più perspicaci già veggono un migliore avvenire per le medesime scienze pratiche, e, mediante queste, pel pratico della pubblica vita e della privata. Le incertezze fra cui si ravvolge, gli errori in cui è caduta quella Filosofia, che, in opposizione all' antica, può chiamarsi *moderna*, hanno destato poderosamente gli animi a volere ad ogni patto uscire di quelle, e scuotere questi, col tornare alla male abbandonata sapienza dei nostri antichi. Tra tante vergogne della patria nostra, non sarebbe gran cosa, se attribuissimo all' Italia il vanto di aver data a questo movimento la prima spinta, o almeno di avergli data la più poderosa. Ma, senza pretendere a questa precedenza di tempo o di efficacia, il fatto è che tra noi l'opera ristoratrice sta molto innanzi; e trattandosi di rimettere in onore una scienza, che ebbe l' inizio ed il perfezionamento da quei quattro sommi Italiani, che furono Pietro Lombardo, Anselmo d' Aosta, Bonaventura da Bagnorea, e soprattutto Tommaso d' Aquino, sarebbe certo molto desiderabile, che l'Italia incedesse primiera tra le altre nazioni, nella Fede e nella cultura, sorelle. Noi non osiamo affermare, che così stia avvenendo; ma certo ve ne sono di assai buoni indizii. A non dire del tanto che vi ha con-

tribuito la *Civiltà Cattolica*, per parecchi anni, con molta varietà di scritti, che quantunque pubblicati ad articoli, erano e furono poscia vere Opere; nè dei parecchi *Corsi* filosofici pubblicati in questo senso, e di uno notantemente (1), che è forse il più diffuso ed adoperato nelle scuole ecclesiastiche, le quali sono oggimai quasi le sole, dove si studia davvero Filosofia; noi abbiamo visto, in piccolo volgere di anni, venire alla luce col medesimo intendimento lavori gravi e di lunga lena; tra i quali quello del Sanseverino (2), così vasto nel concetto e nella sua attuazione così ricco, sembra dettato in altro secolo, e basterà forse a tergere dal nostro la nota, pur troppo meritata, di leggerezza.

Ma a convincerci di questo nuovo e più felice indirizzo, che stanno prendendo gli studii filosofici tra noi, più forse dei ricordati indizii positivi, può valere il silenzio, che si è fatto tra i partegiani della Filosofia moderna. Tra questi noi non contiamo gli autori di alcune storpiature spicciolate, che neppure meritano il nome di filosofiche, e molto meno noveriamo i professori dal Governo italiano pagati, per pervertire le menti giovanili nei

(1) Si allude a quello del P. Liberatore. Esso Corso nella primiera sua forma ebbe dodici edizioni; ma, ampliato poscia e migliorato col titolo d' *Institutiones philosophicae ad triennium accomodatae*, in appena quattro anni ne ha avute tre di più migliaia di esemplari ciascuna.

(2) *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata.* (5. vol. in-8.) Neapoli 1862.

Licei e nelle Università dello Stato, con capestrerie tedesche raccolte, di terza e quarta mano, da libri neppure da essi capiti: questo è flagello che non si rimuove coi libri. Ma quanto a scienziati gravi e cattolici, ve ne ha sì tuttavia non diremo di oppositori, ma d' indifferenti e diffidenti della Filosofia di S. Tommaso, e si mostrano talora abbastanza loquaci e pertinaci, perchè la generosità di smettere vecchi pregiudizii sarà sempre privilegio di pochi. Tuttavia se parlisi di libri messi a stampa, meritevoli di qualche considerazione, non tanto contro, quanto fuori la Filosofia antica, noi non ne conosciamo alcuno; e, spenti i due o tre, che ebbero, per questo capo, qualche rinomo in Italia, lasciando piccolissima o nessuna sequela, si può dire, che al presente o non si filosofeggia tra noi dalle persone cristiane, o si filosofeggia con S. Tommaso.

Nelle altre regioni della colta Europa, sia per effetto di ciò che avveniva tra noi, sia per proprio movimento (e ciò avrebbe significazione più espressiva), si manifestavano le medesime inclinazioni all' antica Filosofia. Non parliamo della Spagna, dove gli studiosi, senza farvi tuttavia grandi pruove, non si scostarono sustanzialmente giammai da quella. Ma il tornarvi che al presente molti fanno in Francia, è cosa tanto più notevole, quanto più le menti colà n' erano state dilungate dal loro Cartesio. Vero è, che ivi non si videro, quanto

sappiamo noi, lavori di polso sopra questo soggetto; ma in quella vece vi si sta adoperando largamente il Corso filosofico mentovato più sopra, e due altri (1), in pochi anni, ve ne sono apparsi, tutti fondati, come il primo, sopra i principii dell'antica Scuola. Il che se è meno splendido, riuscirà certamente più profittevole a coloro, che studiano veramente Filosofia, i quali in Francia appena sono altro che gli Ecclesiastici, o i giovani formati in iscuole dirette da Ecclesiastici. Nè ciò dee recare maraviglia, chi sappia come ivi la predilezione esagerata per le cognizioni naturali, ha condotto oggimai il laicato istruito a non onorare del nome di *scienza*, che le Fisiche e le Matematiche. Pure questo ha avuto il suo buono effetto per la ristaurazione filosofica, di cui parliamo; in quanto che quinci appunto si è tolto di mezzo il più grave pregiudizio, che a quella si opponesse, e le si è acquistato un suffragio da cui meno si sarebbe creduto. In Francia diligenti e profondi investigatori della natura, pigliata una sufficiente contezza della Filosofia antica, non pure non vi hanno trovato nulla, che ripugnasse ai moderni trovati delle discipline naturali; ma hanno giudicato, che queste non possono entrare, come vere scienze,

(1) *Prima Principia scentiarum, seu Philosophia catholica iuxta Divum Thomam, auctore* MICHAEL ROSSET — (2. vol. in-8. Parisiis 1866.

Breviarium philosophiae Scholasticae auctore EUGENIO GRANDECLAUDE — (Vol. 2. in-8.) Parisiis.

**

nella generale armonia dell' umano sapere, che per mezzo dei dati di quella. Ed il signor Frèdault non solo lo ha giudicato, ma lo ha mostrato col fatto in una voluminosa e pregevolissima Opera (1), data novellamente alla luce.

Ma dall' Alemagna, come dalla più sconvolta ed affaticata dallo imbizzarrire di nuove Filosofie, ci doveva venire il meglio; essendo naturale, che ivi si cerchino e si apprestino più poderosi i rimedii, dove più infierisce il contagio. A non dire di altri, che vi posero la mano, i due, che più vi si segnalarono, furono il Professor Clemens ed il P. Kleutgen: ed è notevolissimo, che nel medesimo anno 1853, l'uno lontanissimo dall'altro, e non sapendo dell'altro, si trovarono come per caso a cospirare in un nobilissimo intento comune. Ma, rapito il primo da morte immatura, quando appena avea dato piccoli, ma insigni saggi (2) del peregrino suo ingegno e della sua profonda dottrina, il secondo condusse innanzi il suo lavoro, tra molte difficoltà, ma con una maravigliosa perseveranza, fino a darvi l'ultimo compimento. Egli, per prima intenzione, imprese a difendere l'antica Teologia, verso la quale i biasimi debbono ad orecchi cattolici suonare più ardimentosi, come sono più sospette le diffidenze,

(1) Phisiologie Générale — Traité d'Antropologie phisiologique et philosophique par le docteur É. Frédault. - Paris 1863.

(2) *De Scholasticorum sententia Philosophiam esse Theologiae ancillam, Commentatio* - Monasterii 1854.

che non verso l'antica Filosofia. Ma, compiuto e pubblicato in quattro volumi quel lavoro (1), gli fu agevole lo scorgerne un lato difettivo, al quale non si sarebbe potuto occorrere per altra maniera, che dettandone un altro, uguale forse nella mole, ma di rilevanza certamente maggiore, perchè più ampia. L'antica Teologia è per nesso tanto intimo congiunta, e quasi immedesimata coll' antica Filosofia, che solo gl' imperiti di ambedue si possono immaginare di avere in pregio e riverenza la prima, non curando, spregiando ed all'uopo ancora biasimando la seconda. Pertanto se il Kleutgen volle difendere davvero e compiutamente la Teologia degli Scolastici, gli fu uopo imprendere la medesima opera a rispetto della loro Filosofia. Già egli, fino dal primo suo lavoro, in una Dissertazione *Sull' uso della Filosofia Socratica nella Teologia Cristiana,* avea risposto all'accusa mossa, agli Scolastici, di avere adoperata, nella specolazione intorno ai dommi, una Filosofia pagana, o piuttosto di Pagani. Ma se con ciò si rimoveva un pregiudizio, riguardante l'origine di quella Filosofia, la quale, con tutta la paganìa dei suoi autori, potea essere vera ed acconcia all'uso, che ne fecero gli antichi Teologi; vi rimanea tuttavia a mostrare, che di fatto fu vera ed acconcia in tutte le sue parti, purgandola dalle accuse, ammassate da oltre a

(1) Die Theologie der Vorzeit vertheidigt (L' antica Teologia difesa). Münster 1853. - 1860.

due secoli contro di lei dalla scaltra eterodossia, e dalla leggerezza improvvida di non pochi scienziati cattolici. Il Kleutgen non indietreggiò innanzi a questo secondo lavoro; e lo pubblicò, come il primo, in Münster in quattro volumi (1). E questa fu l'origine dell'Opera, che noi presentiamo volgareggiata ai lettori italiani.

L'Autore ponendovi modestamente un titolo assai più ristretto, che non è la contenenza del libro, l'ha intitolato senza più: *La Filosofia Antica difesa*. Nondimeno fu giudicato di esprimere più compiutamente quella contenenza stessa, intitolando la versione: *La Filosofia antica esposta e difesa;* in quanto che veramente, siccome appena vi è stato punto rilevante di quella scienza, che non fosse più o meno direttamente investito dai suoi nemici; così l'Autore dal debito della difesa è stato condotto a fare di quella scienza stessa una esposizione piena e compiuta, quanto fin quì, fuori dei Corsi, non avevamo trovato fatto ancora, tra i moderni, da alcuno. Di che avviene, che chi della Filosofia scolastica avesse poca od anche nessuna contezza, colla sola diligente e ponderata lettura di questo libro, ne acquisterebbe una cognizione sicura ed abbastanza compiuta. E per moltissimi, che ad età inoltrata, conoscendosene ancora digiuni (ed i suoi detrattori ne sono quasi tutti),

(1) Die Philosophe der Vorzeit vertheidigt (L'antica Filosofia difesa). 1860 - 1863.

mal si condurrebbero a studiarla nelle Istituzioni da scuola o antiche o moderne, questo lavoro potrà essere un pascolo veramente pieno di vitale nutrimento. Nulla poi diciamo del quanto possa esso tornare profittevole ai professori di Filosofia, a qualunque scuola essi appartengano, e qualunque sistema professino.

Per ciò che si attiene al merito intrinseco di quest' Opera, noi non possiamo allargarci in ragionarne; nè lo crediamo necessario, mercecchè il lettore non avrà bisogno, che di scorrerne poche pagine, per farne stima da sè medesimo. Tuttavolta non gli sarà inutile il risapere, come, uscendo pure alla luce in Alemagna tanta copia e varietà di somiglianti lavori, di questo non era appena finita la stampa del quarto volume, che già se ne apparecchiava dall' Autore una seconda edizione; e vi è stato agio d' introdurre nella versione i miglioramenti, recati da lui alla prima. I giudizii poi, che ne diedero i dotti nei giornali scientifici più riputati di colà, furono di un' approvazione, ed aggiungiamo ancora di un' ammirazione, che in quella gente, non certo avventata e talora anche troppo circospetta, deve avere un peso grandissimo. Vi è chi, dopo fattone accurato esame, la qualifica per *Opera da fare epoca* (1):

(1) Ecco come conchiude il giudizio, che ne reca il Litterarische Handweiser del 1864. Num. 28. « Egli (il Kleutgen) ha dettato il » suo lavoro con una così vasta e profonda erudizione, con tale » chiarezza ed acume di dimostrazione, con tanta tranquillità, gusto

altri la chiamò *Capolavoro* (1), e fuvvi chi affermò, quanto a solidità di dottrina e lucidezza di esposizione, l'Alemagna da gran tempo non avere mai visto nulla di somigliante (2). Ma in questo caso (secondo che a noi pare, rarissimo) la qualità di chi ha volgarizzata l'Opera può valere, come autorevole suffragio, in commendazione di quella. La versione di una metà del lavoro è stata fatta dall'Emo Card. Reisach, uno dei più splendidi ornamenti del Sacro Collegio, e quella dell'altra metà è dovuta al p. C. M. Curci, abbastanza noto in Italia per tanti altri suoi lavori messi a stampa.

Ora una tale circostanza, mentre da un lato attesta il pregio grandissimo, in che da essi è tenuta un'Opera, per cui amore si sobbarcarono alla lunga ed ingrata fatica del tradurre; può dall'altro essere pegno, che la traduzione sia stata condotta, non coll'affrettata sbadataggine di chi lo fa per prezzo, ma coll'affetto diligente di chi, facendolo, è persuaso di rendere notevole servigio ad una buona causa. Quantunque, a dir vero, questa versione non ha offerte quelle grandi difficoltà, che ragionevolmente presumerebbe chi si facesse ad italianeggiare un libro tedesco di Filosofia. Tra gli altri pregi, che nel Kleutgen hanno ammirato

» e decoro, e soprattutto con tanta dignitosa profondità, che quello, » aggiuntevi inoltre la novità e la rilevanza del soggetto, ben merita » da amici e da nemici il titolo di Opera da fare epoca. »

(1) Dalla *Oesterreichische Vierteljahrschrift* 1864, 3. Heft.

(2) *Der Katholik - Iahrgang* 1860. - 5. 480. - 93.

i suoi connazionali, come forse molto raro tra loro, è l'eletto linguaggio, lo stile terso, accoppiati ad una stupenda lucidità di esposizione, eziandio quando la profondità delle dottrine o la sottigliezza delle obbiezioni l'obbligava ad entrare, e trattenersi in materie, se altre mai, arduissime. Si direbbe che l'Autore, scrivendo pure in elettissimo tedesco, concepisce nondimeno ed ordina i suoi concetti alla italiana; del che egli forse va debitore alla lunga dimora fatta tra noi, ed all'avere dettati i suoi lavori sotto il limpidissimo cielo di Roma. Il quale pregio dell'originale, congiunto alla diligenza posta nel volgarizzamento, fa sperare, che il lettore italiano nel fermarvi l'occhio, appena si accorgerà, essere stato il libro scritto originalmente in lingua diversa dalla propria.

Vi è tuttavia una considerazione, la quale potrebbe per avventura far parere il presente lavoro meno opportuno alle nostre contrade. Perciocchè in esso l'Autore prende direttamente a ribattere le accuse mosse alla Scolastica da alcuni dotti, che ebbero, e pur troppo stanno avendo non piccola rinomanza nella patria sua; e per questa occasione ne reca in mezzo le dottrine, e con singolare accuratezza le esamina e le confuta. Quantunque poi non volga di proposito lo stile contro le fantasie, più che filosofie, del Kant, e dei due suoi successori l'Hegel e lo Schelling, ha bene frequente e comoda occasione di profondarsi nei

coloro sistemi, se pur meritano questo nome. Ma avendo egli preso direttamente a combattere quegl' improvvidi Cattolici, i quali, come l'Hermes, il Günther, il Frohschammer e somiglianti, professando molte parti della nuova Filosofia tedesca, si avvisarono poterla comporre col domma, ed in quella vece riuscirono a deformare stranamente questo, e ad aggiungere nuovi titoli al rifiuto ed alla condanna di quella; con tale intendimento vede ognuno, che nel suo libro anche la esposizione e la confutazione, almeno pei sommi capi, di una siffatta Filosofia doveva trovar luogo sempre opportuno, e talora ancora necessario. Ora tutto ciò potrà essere molto opportuno per l'Alemagna; ma quale scopo, quale utilità può avere a rispetto della disposizione, in che al presente sono le menti in Italia, e della qualità speciale degli errori e pregiudizii filosofici che vi serpeggiano?

Ma il sagace lettore avrà già preoccupata la risposta, che ad una tale obbiezione deve darsi. In quel garbuglio tenebroso ed inestricabile, che è diventata, in questi ultimi tempi, la moderna Filosofia, quanto sgraziatamente feconda di nuovi errori si è mostrata l'Alemagna, altrettanto sterili se ne sono trovate le altre contrade, e l'Italia forse più delle altre: il che noi le riputiamo a minore vergogna, e quasi ci pare nel medesimo infortunio una fortuna. Di quì è avvenuto, che quanti

tra noi (ed in proporzione può dirsi il medesimo della Francia e della Spagna) hanno voluto darsi l'aria di novità nel filosofare, discostandosi dall'antico, appena hanno fatto altro, che manipolare diversamente gli errori tedeschi, senza manifestarne l'origine, e spesso vendendoli come cosa propria. Alla quale maniera d'infelice plagio porgeva facoltà e sicurezza la poca cognizione, che si ha tra noi del linguaggio originale di quei libri, e la incredibile stranezza delle nuove speculazioni, arduissime ad afferrarsi da quei medesimi, che ne conoscono il linguaggio. Ma o che quelle si offerissero agl' Italiani condite di un' ascetica abbastanza giusta; o che venissero svolte in grossi volumi di una verbosità, che volea parere profonda ed era oscura; o che apparissero vestite di splendido eloquio italiano, che assorgeva talora a vera eloquenza; erano sempre sofisterie alemanne amministrate, sotto varie forme, a guastare le menti, soprattutto della gioventù studiosa. Talmente che, con tutta verità, può affermarsi, che se al presente tra noi sono occupati gli animi da errori filosofici, questi non hanno altra origine, che la testè descritta. E però tanto è lungi, che l'Opera per noi pubblicata, perchè originalmente tedesca ed ordinata ai bisogni intellettuali dell'Alemagna, sia meno appropriata alle presenti condizioni dell' Italia; che anzi quella qualità la rende singolarmente opportuna alle presenti nostre condizio-

ni. E questa fu la precipua cagione, che, come ha sostenuto i traduttori nella non lieve loro fatica, così ha confortato noi a pubblicare un' Opera, che può tanto efficacemente contribuire a quella ristaurazione degli studii filosofici, nella quale molti sapienti veggono il rimedio rimoto sì, ma unicamente efficace ai danni gravissimi, che affliggono le moderne società, e l' Italia tanto più delle altre.

Da ultimo, perchè il lettore possa abbracciare d'un guardo tutta l'ampiezza dell'Opera, che gli presentiamo, non sarà inutile il porre quì in nota i nove suggetti degli altrettanti Trattati, in cui quella è partita.

Trattato I. *Delle Rappresentanze Intellettuali* – » II. *Del Realismo, del Nominalismo e del Formalismo* – » III. *Della Certezza* – » IV. *Dei principii* – » V. *Del Metodo* – » VI. *Dell' Essere* – » VII. *Della Natura* – » VIII. *Dell'Uomo* – » IX. *Di Dio*.

Nell'originale questi nove Trattati sono distribuiti in quattro volumi per modo, che ciascuno ne contenga due, salvo il secondo, che ne abbraccia tre. Nella nostra edizione italiana, atteso il più piccolo sesto, che, per maggior comodo, abbiamo prescelto, forse non ci sarà dato mantenere la medesima distribuzione. In questo primo l' abbiamo mantenuta: quantunque l'Autore abbia giudicato opportuno gli fosse premessa, a maniera di Preliminare, la Dissertazione, la quale,

come dicemmo più sopra, fu da lui inserita nell' altra Opera: L' *Antica Teologia difesa,* mettendovi così l' inizio o l' addentellato di questa seconda, la quale può dirsi una giunta fatta alla prima, od una continuazione di quella.

Roma Novembre 1866.

DISSERTAZIONE PRELIMINARE

SOPRA L'USO DELLA FILOSOFIA SOCRATICA NELLA TEOLOGIA CRISTIANA.

Quantunque la nostra Fede non riposi già sopra conoscenze filosofiche, nondimeno la esposizione scientifica di ciò che noi crediamo, e però la Teologia non è possibile, senza un molteplice uso della Filosofia. Il perchè quanto più la Teologia si adopera a profondarsi nell'intimo degl'insegnamenti rivelati, ed a mostrare il legamento, che quelli hanno tra loro e con altre maniere di conoscenze; tanto diviene più necessario, che i principii filosofici, da lei seguiti, siano sicuri. Pertanto noi non possiamo difendere l'antica Teologia, senza entrare nelle accuse, che si recano in mezzo contro la sua Filosofia.

Ora codeste accuse muovono da diversi principii: le une sono tratte dalla sustanza, le altre dalla origine della Filosofia, della quale gli antichi teologi si servirono. Questa era la Filosofia aristotelica principalmente, e, con alcune restrizioni, eziandio la platonica. Di quì le dottrine di questa Filosofia non pure si combattono come insufficienti, false e guaste, ma ancora si sostiene che essa, come di origine pagana, per questo solo si deve riguardare siccome disacconcia ad essere adoperata nella speculazione sopra gl'insegnamenti cristiani. Noi cominceremo dall'esame di quest'ultimo rimprovero.

CAPITOLO PRIMO

TERMINI PRECISI DELL' ACCUSA.

1. Per diversi capi è stato a' dì nostri rimproverato agli Scolastici, e spesso ancora ai santi Padri, come un errore deplorabile, l'essersi serviti di una Filosofia pagana nel trattare la dottrina rivelata. Tuttavolta, essendo una tale accusa tutt' altro che nuova, noi pria di tutto vogliamo vedere in qual senso, e con quale spirito essa fu già altra volta recata in mezzo.

In altra occasione noi abbiamo udito *Lutero* perorare contro l'uso della Filosofia, soprattutto e nominatamente dell' aristotelica. Ma il pensiero che si trovava come a dire nel fondo di tutto ciò, che egli sopra una siffatta materia produceva, specialmente nel libro *de captivitate babylonica,* non era altro che questo: la purezza della dottrina evangelica essere stata dagli Scolastici ottenebrata, appunto perchè essi vollero adoperare le menzogne e la stoltizia del Paganesimo, sotto il nome di *lume naturale,* a fine di ottenere l'intelligenza della verità e della sapienza cristiana. Lutero colla consueta sua foga insisteva, che nè Aristotele, nè alcun altro *filosofico buffone,* si adoperasse nella istituzione della gioventù. Nondimeno Melantone voleva, che nell' insegnamento della Filosofia si seguitasse ad adoperare Aristotile, ma che esso fosse del tutto escluso dalla Teologia; la quale ultima opinione parve essere per lungo tempo prevaluta tra gli scienziati protestanti. Siccome essi più che giustificare, scu-

savano l'avversione di Lutero per qualsivoglia filosofia, in quanto è sicura scienza intellettiva; così non potevano acconciarsi ad avere in piccolo pregio il Filosofo, che tutti i secoli aveano ammirato, ed a schernire un poco con Lutero il *greco ciarlatano*. Pure essi seguitarono ad attribuire tutti gli errori, per loro apposti ai teologi cattolici, allo avere questi mantenuti i principii di una Filosofia gentilesca nel trattare scientificamente le verita cristiane.

Vero è che secondo il *Brucker*, cotesto sconvenevole mescolamento di elementi pagani e cristiani era già cominciato fino dai primi tempi. « Fino dal se» condo secolo dalla riparata salute (così egli scrive) » fu la filosofia pagana introdotta nella Chiesa, ed » acquistò una grande influenza nella scienza sacra. » Notantemente fu la Filosofia orientale, mescolata » nell'Egitto colla platonica, e quindi in Alessandria » trasformata in un nuovo sistema, quella che alterò » in varie guise la purezza dei misteri rivelati (1). » E poscia che il Brucker ebbe condotta la sua storia fino al Medio evo, afferma: « Da quella sua esposi» zione dovere essere ai lettori chiaro come il me» riggio, che la scolastica non meno che la mistica » Teologia, per quanto contendessero fra loro, deb» bono ambedue la loro origine al medesimo scon» cissimo errore; val quanto dire a quel mescolamento » della Filosofia gentilesca coi dommi cristiani, pel

(1) Saeculo mox post reparatam salutem secundo philosophia gentilis in Ecclesiam introducta mirum in sacram doctrinam influxum habuit, et imprimis philosophia orientalis, in Aegypto platonicae admixta et tandem Alexandriae nova systematis facie expressa, innumeris modis puritatem mysteriorum sacrorum turbavit. *Tom. III, Praef.*

» quale, nel teologizzare, la scolastica adoperò la fi-
» losofia peripatetica, e la mistica la platonica (1). »
Più appresso egli propone una descrizione dichiarativa della Scolastica; e secondo quella, essa Scolastica è « la
» Pseudo-filosofia del Medio evo, la quale, confondendo
» tra loro gl' insegnamenti dell' intelletto e della rive-
» lazione, scardinò i fondamenti di ogni vero, ed in-
» trodusse una moltitudine di errori (2). » Egli promette di rendere anche questo chiaro come il sole; ma poscia se ne rapporta, senza più, a Giacomo *Tomasio*, dal quale un somigliante giudizio sopra la Scolastica era stato conchiuso colle seguenti parole: « Certo non andrebbe lungi dal vero chi cercasse la
» propria cagione di questo errore principalmente
» nella confusione della sacra Teologia colla Filosofia
» pagana (3). »

(1) Ita.... origines commixtae foedo errore philosophiae gentilis et impurae cum sacris dogmatibus patebunt. Sole enim meridiano clarius illucescet, et scholasticam et mysticam theologiam illi confusioni natales suos et incrementa debuisse, et utramque, licet externo habitu differant.... utraque quoque pars alteri contradicere solita fuerit, ex hac inepta atque praepostera applicatione philosophiae peripateticae et platonicae ad theologiam ortam esse. *Ivi per. II, p. II, l. II, c.* 2. §. 1.

(2) Est nobis sermo de pseudophilosophia illa medii aevi sectaria, partim ex Stoicorum cavillationibus partim ex mataeologiae dialecticae Aristotelicae enata, quae confusis inter se rationis et revelationis principiis et adhibito auctoritatis praeiudicio maleque consarcinatis doctorum opinionibus, ipsa veri omnis principia everti et inutili atque anfractuoso disputationum ac subtilitatum inani merarum agmine vim fecit veritati castiori omni, et dialectici armis omnem veram philosophiam prostravit erroresque induxit quamplurimos. *Ivi* §. 2.

(3) Nec peccaverit fortasse, qui formalem huius vitii rationem maxime reponat in commixtione sacrae theologiae cum philsophia gentili.

Siccome *Baio* avea fatto suo l'errore luterano, che, pel peccato originale, lo spirito umano era stato destituto d'ogni abilità di conoscere il vero e di amare il bene, e però affermava che tutta la sapienza dei Pagani era pazzia, e tutte le loro virtù erano vizii; così egli convenne coll'Eresiarca anche in questa sentenza, che cioè tutti gli errori, da lui attribuiti agli Scolastici, si dovessero derivare dall'uso, che quelli fecero della Filosofia aristotelica. Egli basta intorno a ciò vedere le Tesi di lui, condannate dalla Chiesa. *Giansenio* parla nello stesso senso; tanto che dedicò, nella seconda parte del suo *Augustinus,* un intero libro alla esposizione di quell'accusa. Noi leggiamo ivi, essere stata la Filosofia aristotelica quella, che inventò ed adornò la dottrina dello stato di *pura Natura*, e la Filosofia pagana avere condotto ad ammettere, in Pagani ed in uomini dannati potere trovarsi vere virtù, che siano principio di buone opere (1). A questa medesima Filosofia fu recato a colpa, che i teologi, non certo perdessero la fede, ma deviassero tanto dall'indirizzo della vera Teologia, che non poterono intendere nè la fede, la quale come cattolici pure conservavano nel cuore, nè le dottrine del vecchio e del nuovo Testamento (2).

(1) Quid statum purae naturae formavit, ornavit instruxit, nisi aristotelica philosophia, quam etiam Gentiles quidam maiori sentiendi sanitate damnarunt? Quid virtutes Gentilium et damnatorum hominum veras protulit, unde opera etiam bona pullularent, nisi Gentium philosophia? *Augustinus t. II. lib. prooem. c.* 3.

(2) Recentiores isti profecto tantum ab ostio verae theologiae fide salva aberraverunt, ut neque fidem christianam, quam animo ut catholici tenent, neque spem, neque cupiditatem, neque charitatem, neque naturam neque gratiam.... denique neque vetus neque novum testamentum intelligere videantur. *Ivi, c.* 28.

2. Egli non può negarsi che questo giudizio di Giansenio sopra la Scolastica, conviene parola per parola con quello, che più di una volta è stato pronunziato dai più caldi difensori delle speculazioni del *Günther;* e quando noi metteremo sotto agli occhi dei nostri lettori le costui proprie parole, non potrà loro rimanere alcun dubbio, che gli scolari hanno ripetuto senza esagerazione il pensiero del loro maestro. Noi intendiamo molto bene quanto siano differenti tra loro i principii, onde il Giansenio ed il Günther tengono per ruinoso l'uso della Filosofia pagana nella Teologia. Ma che che sia delle qualità diverse di questi principii, da cui si deduce un giudizio così identico, è sempre tuttavia cosa notevolissima, che tutti gli eresiarchi dei nuovi tempi spiegano la contraddizione, nella quale si ritrovano colla Teologia antica per l'appunto come il Günther; vale a dire dall'essere stati i teologi stessi impediti dalla Filosofia pagana a intendere rettamente la fede, la quale pure confessavano ed insegnavano.

A fine di scusare le molte acerbe sentenze del Günther sopra questa materia, si è detto che egli non ha tenuto per affatto difettiva la Filosofia degli Scolastici e dei Padri, e neppure la medesima dei Greci (1). Alla fine egli concede, che questi si avanzarono, per la via di una libera investigazione, fino all'altezza del Monoteismo; e però debbono essere salutati come una introduzione al Cristianesimo (2).

Egli riconosce altresì che i Padri e gli Scolastici sia per propria indipendente investigazione, sia dal

(1) Clemens und Günther von Dr. P. Knoodt, vol. III. pag. 3.
(2) Euristheus und Heracles, pag. 227.

parte dell'antica Filosofia, hanno ottenuto molto, che può e deve essere adoperato dal nuovo tempo pel perfezionamento della scienza; talmente che se da lui la coloro speculazione si reputa difettiva, ciò è solo in quanto quella fu costituita nel formalismo logico degli antichi filosofi, e per questo fu impedita dal distinguere abbastanza il vero dal falso nella dottrina dell'antichità pagana.

Dall'altro canto non si può negare, che il Günther parla molto spesso non pure di un'influenza, ma di un dominio di questo Formalismo, o vogliam dire dell'*antico concetto* (e nel suo linguaggio quello e questo sono tutt'uno) sopra la Teologia cristiana dei Padri e del Medio evo. « Agostino (sono sue parole) tentò » di emancipare la Teologia cristiana dal predominio » del Neoplatonismo, cioè dal dispotismo dell'antica » *speculazione concettuale* (1); tuttavolta non pure non » trovò alcun seguace nel primo passo, che diede » verso questa meta, ma egli medesimo fu impedito » dal compiere questa, diciamo così, opera inte- » riore, per le lotte, che sursero nella Chiesa. Di quì » l'antica speculazione nei suoi rappresentanti teo- » logici crebbe per siffatto modo, che, accesane la » grande battaglia trà il Realismo ed il Nominalismo, » quella fu conchiusa colle suffocanti tenebre della

(1) Il Günther, come l'autore più sotto ampiamente spiegherà, per *concetto* vuole che s'intenda una nozione, la quale non apprende, che il comune dei fenomeni, mentrechè l'*idea*, penetrando al di dentro della cosa, apprende il fondamento dei fenomeni, vale a dire la sostanza. Egli adunque accusa tutti i filosofi antichi di non avere conosciuto che il concetto, e perciò chiama la loro speculazione *concettuale*, espressione, che abbiamo creduto dover ritenere. *Nota del traduttore.*

» *doppia verità* (1). » Anzi in quel luogo medesimo, dove commenda il merito della Filosofia greca, per essere proceduta fino alla conoscenza di un solo vero Iddio, ivi proprio egli parla di una macchia vituperosa del Monoteismo greco, cioè dello *sghembo semipanteismo*, pel quale essa, tra lo spirito creato e Dio, non riconobbe altra differenza, che quantitativa. « Questo semipanteismo (continua egli) anche dai Padri della Chiesa platonizzanti fu dovuto lasciare sussistere nell' Oriente, e nell' Occidente, finchè il Cristianesimo, in quanto è rivelazione di Dio nella storia del mondo, fu da essi considerato solamente a traverso la Filosofia platonica (2). » E poco innanzi egli avea trovato « l' ultima e profondissima cagione dell' intimo scadimento, e della corruzione della Scolastica, nell' esclusivo predominio del concetto logico sopra la Metafisica, e per via di questa eziandio sopra la Teologia, massime da che prevalse Aristotele nelle sue scuole (3). »

Il Günther non crede già che la speculazione, cui egli chiama *concettuale*, sia da rigettarsi. quasi fosse del tutto inutile; e però crede poter concedere che la scienza teologica, anche sotto quel predominio dell'Aristotelismo, abbia fatto un vero progresso, almeno per ciò che concerne la forma (4). Ma da per tutto egli afferma, per la scienza non esservi a sperare sa-

(1) Lydia 1849. pag. 352. Per intendere questo passo bisogna sapere, che il Günther attribuisce agli Scolastici o almeno ai più di essi l'errore condannato dal Concilio Lat. V.; vale a dire poter essere vero in filosofia ciò che è falso in teologia. *Il Trad.*

(2) Eur. und Her. pag. 229.

(3) Ivi pag. 221.

(4) Ivi pag. 333. Cf. Thomas a scrupulis, pag. 20.

lute, esservi anzi a temere tutto, finchè il concetto rimane solo od anche predominante, ma l'idea resta inosservata. Che dunque si dovrà conchiudere, quando egli dichiara, « che la scienza ecclesiastica (prima di » Cartesio), sotto il dominio della vecchia specula- » zione concettuale, non ebbe neppure presentimento » del pensiero proprio dello spirito (vuol dire della » idea) (1)? » Ed appunto in questo medesimo luogo si asserisce della Scolastica, o piuttosto di tutta la scienza ecclesiastica, che essa, cominciando « dagli » antichi Padri fino al nostro tempo, ha adoperato » l'antico concetto, come chiave del Cristianesimo » positivo nella dottrina e nella vita del suo Fonda- » tore. » Per fermo si pronunzia dal Günther la sentenza di condanna anche contro di questa scienza per quelle interrogazioni, le quali esso, nella medesima opera, dirige ad uno scienziato protestante: « Che cosa » è mai il Neoplatonismo rispetto al Cristianesimo? » può mai in quello trovarsi la chiave per la intelli- » genza di questo nella dottrina e nella vita del suo » Fondatore? Il Cristianesimo rimane forse puro ed » originario, quando per la sua interpretazione è » adoperata una qualsiasi scuola principale di antica » filosofia (5)? » Da un'altra parte il Günther concede ai teologi cattolici, che la loro fede, atteso la riverenza, colla quale essi riguardano l'autorità della rivelazione, rimase inalterata; ma ciò che egli dice e deve dire intorno alla speculazione, per la quale essi si studiavano di penetrare nella contenenza della Fede, codesto leggermente si deduce da quello, che qui so-

(1) Ivi pag. 328.
(2) Ivi pag. 456

pra si è recato. Farebbe maraviglia se egli in questa speculazione non trovasse il germe di gravissimi errori. E di fatto, secondo l'affermazione da lui spesso ripetuta, la Scolastica insieme colla Filosofia pagana ha introdotti nella scienza cristiana gli elementi panteistici di questa; e siccome essa medesima, in virtù di quelli, divenne culla del Semipanteismo, così da questo figliò la Mistica di un Maestro Eccardo, la così detta *Teologia tedesca* del secolo quindicesimo, dalla quale tosto venne fuori la Teologia dei Riformatori, e da ultimo trovò il suo compiuto perfezionamento nella Filosofia tedesca del campo prostestantico, col Panteismo logico, coll'Ateismo e col Comunismo (1).

Ecco dunque ciò, che si deve intendere, allorchè il difensore del Günther afferma, costui non aver voluto insegnare altro, se non che le antiche scuole non distinsero abbastanza il vero ed il falso nella dottrina dell' antichità pagana, e che non ebbero pienamente e radicalmente schivato il formalismo logico, e la teorica panteistica dell' Emanazione. Noi, torno a dire, dobbiamo intendere ciò secondo le testè citate affermazioni del Günther, e senza dubbio lo dobbiamo spiegare eziandio secondo lo schiarimento, che il suo difensore ce ne offre colle seguenti parole: « Noi, tra » i falsi Iddii, ai quali si deve rifiutare l'omaggio, nove- » riamo ancora la speculazione concettuale di ambedue » gli eroi della filosofia greca, la quale come nella Sco- » lastica ha manifestato il suo perfezionamento appena » modificato pel Cristianesimo, così in Hegel ed in » Herbart lo ha manifestato nella sua purezza. Noi te-

(1) Lydia 1849. pag. 855. — 1850. pag. 170. — 1852. pag. 328.— Vorschule vol. I. pag. 381-386.

» meremmo quindi altresì la più tremenda lotta della » Filosofia colla cristiana dottrina, quando questa non » dovesse essere altro, che una continuazione ed un » perfezionamento della Scolastica, coll'adoperarvi le » nuove acquistate conoscenze ed i nuovi presidii *(ciò* » *che avea asserito il Sig. Clemens)*. Perciocchè un tale » perfezionamento, quando avesse luogo con coerenza » ai principii filosofici (e tale dovrebb'essere il caso di » una forte deduzione scientifica), non potrebbe riu- » scire ad altro, che a mettere all'aperto un risoluto » Panteismo. Il perchè quanto più noi siamo persuasi, » che uno studio profondo e spregiudicato della Scola- » stica (ed intendiamo spregiudicato dall'amore e dal- » l'odio) sarebbe coronato da un ricco tesoro di cono- » scenze, tanto dall'altra parte dubitiamo meno, che il » risultato finale di un tale studio non potrebbe altro » essere, se non una decisa rottura coi presupposti me- » tafisici derivati nelle antiche scuole dalla greca Filo- » sofia (1). » Oltre a ciò, la giusta moderazione, onde il Günther dicesi giudicare l'antichità cristiana, non ha trattenuto il suo difensore dallo accennare ai nuovi Teologi, che si attengono alle antiche scuole, con queste parole: « Il rammarico ed il dolore pel devasta- » mento, cagionato nella vigna del Signore dalla bi- » gotta consuetudine di una speculazione tolta in pre- » stanza dal Paganesimo, quel rammarico, dico, e » quel dolore si manifestano a quando a quando nel » Günther con arguzie stringenti e con mordaci sar- » casmi (2). »

(1) Günther und Clemens, vol. III. pag. 21.
(2) Ivi pag. 9.

Pertanto quantunque il Günther non sia d'opinione, che la Teologia cristiana avrebbe dovuto lasciare del tutto da banda l'antica Filosofia, stantechè l'uomo per sè medesimo è guidato dall'indirizzo di quei che lo precessero, e la investigazione dell'antica Filosofia tanto meno dovea essere preterita, quanto che il Cristianesimo era già entrato nella vita degli alti ordini sociali (1); ciò nulla ostante nel fin quì detto si contiene manifestamente la medesima accusa, la quale noi abbiamo trovata nel Brucker e nel Giansenio; val quanto dire, i Padri non meno che gli Scolastici, nella esposizione scientifica della verità cristiana, essere stati condotti a sfigurarla con grossolani errori; e ciò per l'uso, che aveano fatto della Filosofia pagana.

3. Nè è già la sola scuola gunteriana, ma sono altresì parecchi altri scienziati del nostro tempo, anche tra i dichiarati oppositori del Günther, a muovere un siffatto lamento contro l'antichità. Vi ha un tale tra costoro, che ha dettato un intero libro, per rassegnare in lunga filza gli errori, ai quali S. Tommaso, secondo lui, ha dovuto dal suo Aristotelismo essere condotto in opera di Teologia speculativa. Ma in peculiar modo ora appunto la Francia risuona delle querimonie, onde uomini, per altri capi commendevolissimi, si svelenisconо contro il Paganesimo prevalente nella letteratura e nella speculazione cristiana. Ma già si sa: la Francia è il paese degli estremi. Il vero Paganesimo non solo era colà per un lungo giro di anni rivocato in vita, ma anche al presente non si è dileguato da un gran numero delle sue scuole, e dal grosso della sua let-

(1) Lydia 1850. pag. 171.

teratura. Pertanto gli uomini pocanzi ricordati vorrebbero sterpare il male fino dalla sua radice; ed essi cercano questa nell' uso, che anche l' antichità credette poter fare della letteratura pagana. Vero è che i più accagionano solamente i tre ultimi secoli; ma parecchi rimontano fino al Medio evo, e, nel loro zelo della scienza ecclesiastica, non la perdonano neppure a coloro, che dalla medesima Chiesa sono onorati come suoi Dottori. Perfino S. Tommaso e S. Bonaventura debbono essere stati condotti da Aristotele ad un pericoloso Razionalismo!

Ma quando il Günther distende la sua accusa anche ai santi Padri, ed a questi dà voce di Platonismo, niente meno, che agli Scolastici di Aristotelismo, anche in questo gli erano andati innanzi non pochi nel tempo passato e nel presente. Noi c' imbattiamo in siffatto rimprovero mosso perfino al secolo dei Padri; e notantemente nel tempo medesimo, che i Cartesiani cercavano di spargere il dispregio sopra degli Scolastici come ciechi seguaci di Aristotele, i Sociniani spargevano il pregiudizio, che i SS. Padri aveano rappresentata la dottrina rivelata sotto l' influenza della Filosofia platonica, e però ne aveano alterata la purezza. Anche il Brucker nei luoghi citati ed in parecchi altri afferma, che molti Padri antichi, ed in peculiar modo S. Agostino, precessero gli Scolastici in quella guasta speculazione, che confonde il cristiano col pagano. Ora in questo dicono bene, che presso i SS. Padri si trova quel medesimo uso della Filosofia pagana, del quale fu mosso rimprovero ai teologi del Medio evo. E perciocchè noi in quest' opera scriviamo per cattolici, ai quali l' autorità dei Padri è reverenda;

però vogliamo cominciare la difesa degli Scolastici dal dimostrare quel fatto contro il Giansenio ed i moderni scrittori francesi. E così facendo, noi in pari tempo apprenderemo dai SS. Padri le ragioni, per le quali è giustificato l'uso, che la Teologia cristiana ha fatto in tutti i tempi della greca Filosofia.

CAPITOLO SECONDO

I SS. PADRI INTORNO ALL'USO DELLA FILOSOFIA PAGANA.

4. Il Giansenio, insieme col Brucker ed altri, fu così lontano dal riconoscere in S. Agostino un precessore degli Scolastici, che egli piuttosto colla dottrina di questo Padre della Chiesa pretende mostrare il grandissimo sconcio, che fu prodotto dai teologi posteriori colla Filosofia greca. Anche altri nemici della Scolastica sonosi messi per questa via, e notantemente così fece il fiero gallicano *Launoy*. Affine di dimostrare quanto le Università cattoliche e gli stessi Papi si discostassero dalla dottrina dei Padri collo avere approvata e promossa l'introduzione della Filosofia aristotelica nelle scuole, egli ha compilata una lunga lista di testimonianze, nelle quali i SS. Padri si dichiarano contro la Filosofia dei pagani, e di Aristotele nominatamente. Chi, senza molta attenzione e poco pratico nelle opere dei Padri, leggesse quei luoghi, sarebbe leggermente condotto dove parecchi furono, allorchè non ha guari l'Abbate Gaume si valse dei pronunziati dei Padri per isbandeggiare, come un abuso condannevole, il costume d'istituire la gioventù cristiana nella letteratura greca e latina. I SS. Padri

parlano con molto gagliarde espressioni, come contro le follie mitologiche, così contro i principii immorali e le licenziose descrizioni, che si trovano soprattutto nei Poeti pagani. Essi dunque esortano caldamente i Cristiani a tenersi lungi dalla lettura di questi; altre fonti avere Iddio ad essi dischiuse, dalle quali possono attingere, ed avere loro data nelle Sacre Scritture la sua parola, per formare sopra di essa il proprio spirito ed il proprio cuore.

Ma forse che con questo hanno i SS. Padri pronunziato un giudizio contro le nostre scuole? Anche al dì d'oggi potrebbero i predicatori ed i sacri Pastori levare la voce molto spesso contro l'avidità di letture corrompitrici; ed essi parlerebbero in questo caso della nostra patria letteratura. Ma dovremmo forse noi intendere quelle severe esortazioni per guisa, che per esse ci fosse inibito qualsivoglia uso di quella, sia per la istruzione della gioventù, sia per la cultura delle scienze? E quand'anche essi dicessero talora, meglio essere pei fedeli cristiani leggere i Profeti che non le commedie, ed i Salmi di Davidde in luogo delle canzoni e dei romanzi, forse che scorgeremmo in queste parole una proibizione di fare una scelta dai nostri poeti, storici e da altri scrittori, per metterla in mano della gioventù studiosa? Vede pertanto ognuno in qual maniera si debba intendere ciò, che i santi Padri dicono intorno alla lettura degli autori profani. Molti Cristiani si gettavano ad una tale lettura immoderatamente e senza discernimento, cercando solo la propria soddisfazione; altri erano così infatuati dei poeti e degli oratori pagani, che per amore di questi trascuravano più gravi e più rilevanti occupazioni.

Contro queste leggerezze e questo fanatismo erano indirizzate le severe parole dei Padri, che si citano; e nessuno dee maravigliarsi, che essi giudicassero pericolosa alla fede ed al costume una lettura intrapresa con tali disposizioni di animo.

Per contrario ci stanno innanzi luculentissimi argomenti, per convincerci che, nelle scuole poste sotto degli occhi proprio di questi medesimi SS. Padri, anzi in quelle, che essi stessi avevano stabilite e dirigevano, l'insegnamento nelle lingue e nelle arti ingenue era impartito coi Classici pagani, nientemeno di quello che si fece in tutti i secoli seguenti. Anzi i SS. Padri e quei medesimi appunto, che si espressero così forte contro il testè ricordato modo di leggere gli autori pagani, ci forniscono i motivi, pei quali giudicarono potersi e doversi adoperare alcuni di quelli nella istruzione della gioventù. Essi recavano in mezzo le utilità, che per la società cristiana si potevano quinci derivare; ma nel tempo stesso stabilivano i temperamenti, che vi si dovevano adoperare. Ora non deve egli forse recare maraviglia il vedere, che uomini, i quali hanno dettato interi libri sopra una tale questione, saltano a piè pari sopra questi luoghi, nei quali i SS. Padri trattano espressamente ed a dilungo della istruzione della gioventù; ed in vece di questi, producono con tanto strepito i loro lamenti sopra i danni, che ad un Cristiano possono provenire dallo smodato compiacersi del Classicismo gentilesco?

Ora lo stesso vuol dirsi della Filosofia pagana. Il Launoy e parecchi giansenisti ci recano innanzi i luoghi, nei quali i Padri si dichiarano contro la mondana sapienza dei pagani, e biasimano i Cristiani che

aveanla in ammirazione. Tuttavolta presso quei medesimi SS. Padri si trovano tante lodi di alcuni filosofi anteriori al Cristianesimo, e tanto si dice intorno al vantaggio, che da essi si può derivare a servigio delle sacre discipline, che appunto per questo altri accusano i Padri di avere cagionato lo sconcio, che più tardi gli Scolastici avrebbero esagerato. Qual giudizio dunque dovremo noi fare? Fin che noi in quegli uomini santi, pel cui mezzo ci è stato trammesso il tesoro delle divine rivelazioni, onoreremo i nostri maestri e le nostre guide nella scienza; dobbiamo dalla doppia maniera, ond' essi parlano della Filosofia pagana, conchiudere che di quella si può fare un uso buono, ed un uso pregiudizievole.

5. E consideriamone innanzi tratto l' uso buono. *S. Basilio,* in un discorso diretto ad alcuni giovanetti studenti (1), propose un triplice emolumento, che si può attingere dalla lettura degli autori pagani. Il primo è la cultura della mente, come apparecchio per potere poscia dare opera alle sacre discipline. Gl' insegnamenti, che si contengono in queste, per la loro sublimità, non sono tali, che le menti giovanili vi possano essere immediatamente introdotte. È uopo pertanto formarle ed invigorirle con istudii meno gravi, come appunto i destinati al servizio militaro vanno prima nel campo ad esercitarsi, e la lana per ben ritenere il colore di porpora, pria che venga infusa in questa, dev' essere imbiancata ed in varie maniere preparata. La seconda utilità dimora in questo, che noi possiamo appropriarci ciò, che di buono troviamo

(1) Tom. I. hom. 24.

nei pagani, e valercene a servizio della scienza cristiana. Così Mosè prima di essere ammesso alla contemplazione delle cose divine, fu istruito nelle scienze degli Egiziani, e Daniele da fanciullo imparò la sapienza dei Caldei. Di più, i giovanetti nella lettura degli autori profani debbono imitare le api, le quali non si fermano sopra tutti i fiori, ed eziandio da quelli, a cui si attaccano, non suggono tutto, ma quello solamente, che a loro è utile. Esso Santo mostra con molti esempii come i giovani, non pure nei poeti e negli storici, ma in modo al tutto peculiare nei filosofi, scontrano molte belle e buone cose, le quali si accordano ottimamente colla sapienza cristiana. Ma tosto egli richiama l'attenzione sopra ciò, che di folle o di deforme dev'essere schivato in quella lettura, come si dovrebbe fare in un roseto delle spine. I giovani nondimeno da quella follia e da quelle favole dei pagani debbono imparare a tenere in tanto maggior pregio la dignità e la elevatezza della cristiana dottrina; e questo è il terzo emolumento, che si può raccogliere dallo studio degli autori profani.

Ma non vi è forse una contraddizione in questo, che una gioventù, inabile ad intendere la sacra Scrittura, sia invitata a questo paragone della cristiana dottrina colla pagana? Nulla meno! I giovani non sono capaci di attendere allo studio della sacra Scrittura; ma essi ricevono una istruzione tratta da quella, e rispondente alla loro capacità ed al loro bisogno. Ora questa basta per fare la scelta ed il paragone, di cui parla il Santo. È poi chiaro che in una tale scelta, ed in un tale paragone la gioventù dev'essere da altri indirizzata, e noi supponiamo che essa non

sia abbandonata a sè stessa, e che anzi sia commessa a sapienti maestri, i quali per fermo non le proporranno ad istruzione commedie oscene, e neppure quelle opere filosofiche, a cui giudicare si richiede una molto più soda cultura.

6. Quello che S. Basilio insegna, specialmente intorno alla letteratura degli antichi, il medesimo dicono gli altri SS. Padri prima e dopo di lui intorno alla Filosofia. *Clemente Alessandrino* parla spesso della necessità di disporre la mente alla Teologia collo studio della Filosofia. Siccome alla Filosofia deve andare innanzi l'ammaestramento in altre discipline, e segnatamente nella Grammatica, nell'Aritmetica e nella Rettorica, così pel comprendimento della celeste sapienza serve ancora la Filosofia (1). Di più, secondo lui, sono travolti da un falso zelo coloro, i quali tengono per perduto il tempo speso nello studio della Filosofia, della Dialettica e della Fisica, volendo che tutto si attenda dalla Fede. Questi sono somiglianti a coloro, che volessero raccogliere i grappoli, senza avere innanz lavorata le vigna (2). Che se altri dubitasse dell'avere Clemente recato questo giudizio intorno alla Filosofia eziandio studiata nei Greci; noi lo ascolteremmo affermare espressamente, i filosofi greci essere quelli che

(1) Ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ. *Strom. I.*

(2) Ἔνιοι γὰρ εὐφυεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μήτε φιλοσοφίας ἅπτεσθαι μήτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μήτε φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν· μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσι· ὥσπερ εἰ μηδεμίαν ἠξίουν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν. *Ibid.*

apparecchiano la mente a ricevere la Fede, acciocchè quella per questa possa adergersi a conoscenze più alte (1); ed ancora: siccome gli agricoltori inaffiano il terreno, e poscia gli commettono il seme; così noi pure, per mezzo della scienza greca, prepariamo al seme dello spirito il campo terreno (2).

In maniera affatto somigliante parla *Origene,* il famoso discepolo di Clemente, a S. Gregorio di Neocesarea; e perciocchè fin d'allora alcuni Cristiani disapprovavano l'ardore, onde Origene coltivava gli studii filosofici, eziandio questo santo Vescovo di Neocesarea tolse a difenderlo (3). Ai tempi di S. Basilio l'autorità dello stesso Origene era di molto scaduta; nondimeno ciò, che egli avea insegnato in conformità cogli altri Padri, fu ripetuto con niente minore fidanza. Egli avea detto come i figliuoli d'Israello tolsero agli Egiziani il loro oro ed argento, affine di adornarne il Tabernacolo del vero Iddio; ed alla maniera medesima doveano i Cristiani appropriarsi la scienza dei Pagani, per fare di essa un migliore uso nella Chiesa di Dio. Questo pertanto commenda S. *Gregorio Nisseno,* come in parecchi altri, così nel grande Basilio peculiarmente; che egli cioè nella sua giovinezza s'impossessò di tutta

(1) Φιλοσοφία δὲ ἡ ἑλληνικὴ οἷον προκαθαίρει καὶ προεθίζει τὴν ψυχὴν εἰς παραδοχὴν πίστεως, ἐφ' ᾗ τὴν γνῶσιν ἐποικοδομεῖ ἡ ἀλήθεια. *Ibid. VII.*

(2) Καθάπερ γὰρ οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, εἶθ' οὕτω σπέρμα καταβάλλουσιν· οὕτω δὲ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' ἕλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκτρέψαι δύνασθαι. *Ibid. I.*

(3) Orig. Epist. ad S. Greg. Neocaes. c. 13. — S. Greg. Neoces. orat. paneg. ad Originem.

la ricchezza egiziana, e quindi l'adoperò a servizio della verità nella Chiesa (1). Anche *S. Gregorio Nazianzeno,* nel suo nobilissimo encomio di S. Basilio, si allarga sopra questa utilità degli scrittori profani; racconta con quanto ardore Basilio ed egli in Atene ed in altre città, collo studio della greca Filosofia, si apparecchiavano alle sacre discipline; e rigetta gagliardemente l'opinione di coloro, che tenevano per inutile o pericoloso un siffatto studio. Oltre a ciò, egli ritorna non rare volte sopra questo soggetto, sia che narri di sè con quanto sforzo e con quanta persistenza s'impossessò della scienza greca, per metterla a' piedi di Cristo; sia che a questo medesimo esorti il giovane Seleuco, additandogli ora l'esempio dei combattenti, i quali prima della lotta rassodano le membra nella palestra, ora l'esempio di Mosè, il quale nella giovinezza apprese la sapienza degli Egiziani (2).

Che se ci volgiamo alla Chiesa occidentale, troveremo tosto presso *S. Agostino* un lungo ammaestramento sopra l'istruzione, che la gioventù cristiana deve ricevere. Anche secondo lui alla Grammatica, all'Aritmetica, alla Storia, alla Rettorica deve seguitare, come immediato apparecchio alla Teologia, lo studio della greca Filosofia. Anch'egli rammenta i tesori di Egitto, i quali i figliuoli d'Israello quinci trassero seco, ed addita l'esempio come dei Padri greci, così an–

(1) Πολλοὶ τὴν ἔξω παίδευσιν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ καθάπερ τι δῶρον προσάγουσιν, οἷον ἦν ὁ μέγας Βασίλειος ὁ καλῶς τὸν Αἰγύπτιον πλοῦτον ἐμπορευσάμενος κατὰ τὸν τῆς νεότητος χρόνον καὶ ἀναθεὶς τῷ Θεῷ τῷ τοιούτῳ κατακοσμήσας τὴν ἀληθῆ τῆς ἐκκλησίας σκηνήν. *Vita Moisis 1.*

(2) Carm. I. — Jamb. III.

cora di *S. Cipriano*, di *Lattanzio*, di *Vittorino*, di *Ottato*, d'*Ilario*, i quali tutti ben forniti di oro, di argento e di arredi preziosi vennero dall'Egitto (3).

7. Da questo concetto, tante volte ripetuto dai Padri, noi intendiamo, che la utilità da essi mirata nello studio della Filosofia pagana non consisteva solamente nella formale cultura del pensiero. Di tutto ciò, che di vero e di buono trovavano presso i Pagani, essi si giovavano per dimostrare l'armonia della vera Filosofia colla Rivelazione, e con ciò guadagnare gli scienziati alla verità cristiana, e per combattare colle proprie loro armi i nemici di questa. Ci valga in vece di molti, sopra questo punto, *S. Girolamo,* al quale i nostri novelli zelanti, quanto almeno sappia io, non hanno rimproverato l'abuso della Filosofia. Un oratore romano per nome Magno lo avea richiesto, per qual ragione esso S. Girolamo nelle sue opere inducesse esempii tratti da autori profani, contaminando così lo splendore della Chiesa col sudiciume dei Pagani. Ora il Santo risponde, che Magno aveagli potuto fare quella domanda, solo perchè esso medesimo, immerso tutto nel suo Tullio, non trovava alcun tempo per leggere la Scrittura ed i suoi commentatori. Essere poi cosa nota, che, eziandio nei libri di Mosè e dei Profeti, e nelle sentenze di Salomone si scontrano molti vestigi di scritti profani. L'Apostolo Paolo cita nelle sue Epistole più di una volta Poeti

(1) Non aspicimus, quanto auro et argento et veste fuffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus doctor suavissimus et Martyr beatissimus? quanto Lactantius? quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de latinis taceam, quanto innumerabiles Graeci? *De Doct. Christ. Lib. II, c.* 40

greci, ed in Atene si valse della iscrizione, che leggevasi sopra un altare, a trarne argomento per la Fede. E veramente l'Apostolo avea imparato da Davidde a strappare la scimitarra di mano al nemico, e sapeva che ai Giudei era permesso torsi a moglie una donna pagana e schiava, tanto solo, che le avessero tosato il capo e tagliate le unghie. Così dunque non dee recare maraviglia se Girolamo fa della profana sapienza, di schiava che era e prigioniera, una Israelita; e poi che l'ebbe purificata di tutto ciò, che s'atteneva ad Idolatria, a lussuria, ad errore, la mette al servizio del Signore degli eserciti. Osea si tolse a moglie la meretrice Gomer, ed il figliuolo che e' generò di lei fu chiamato *seme di Dio* (1).

E qui il santo Dottore ricorda Origene, Metodio, Eusebio ed Apollinare, i quali scrissero contro Celso e Porfirio, e domanda a Magno se forse a sè sarebbe proibito il confutare, secondo il coloro esempio, i sette libri di Giuliano Apostata, servendosi della dottrina dei filosofi e degli storici notantemente. I medesimi dotti Giudei, Gioseffo e Filone, aveano fatto un moltiplice uso della letteratura pagana; ma gli scrittori ecclesiastici, fino dai tempi apostolici, non rifiutavano di confondere gl'infedeli gentili con dottrine dei loro propri sapienti. Così *Quadrato,* discepolo degli Apostoli, così *Aristide,* il cui scritto apologetico è quasi tutto compilato da pronunziati filosofici. Nè guari diversamente fecero *Giustino* filosofo, *Melitone, Taziano* ed *Ireneo,* il quale in peculiar modo indica da quali errori dei filosofi tutte le eresie siano pullulate. Ma S. Girolamo con ispeciale compiacenza menziona

(1) Epist. 70. (al 84.) ad Magnum oratorem.

Clemente Alessandrino, secondo il suo giudizio, tra tutti il più dotto. « Che vi ha (dice egli) di meno » dotto nelle opere di lui? o piuttosto che vi ha non » tratto dal bel mezzo della Filosofia (1)? Lui imitò » Origene, il quale le dottrine dei Cristiani e dei fi- » losofi paragonò tra loro, e per tutti i dommi della » nostra religione derivò argomenti da Platone e da » Aristotele, da Numenio e da Cornuto (2). » Anche molti altri Greci nomina S. Girolamo, « i quali tutti » riempirono i loro libri con tante dottrine e tanti » detti di filosofi, che non si saprebbe ciò che in essi » debbasi più ammirare se la scienza umana, o la » perizia della sacra Scrittura (3). » Quinci trapassa ai Latini. L'Apologetico di *Tertulliano* ed i suoi libri contro i Gentili abbracciano tutta intera la profana sapienza; e quale scritto dei Pagani fu da *Minuzio Felice* lasciato, che non se ne valesse? *Arnobio* e *Lattanzio* appena fecero altro, che un compendio dei Dialoghi di Cicerone; nè *Vittorino, Cipriano* ed *Ilario* si avvisarono essere loro disdetto il servirsi della letteratura dei Gentili.

Da ultimo il Santo conchiude con una considerazione degnissima di essere ben ponderata. Osserva egli, che s'ingannerebbe a partito chi si pensasse, es-

(1) Clemens Alexandrinae Ecclesiae presbyter, meo iudicio omnium eruditissimus, octo scripsit stromatum libros et totidem ὑποτυπώσεων et alium contra gentes, paedagogi quoque tria volumina. Quid in illis indoctum? quid non de media philosophia? *Ibid.*

(2) Hunc imitatus Origenes dum scripsit stromatas, Christianorum et philosophorum inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone et Aristotile, Numenio Cornutoque confirmans. *Ibid.*

(3) Ibid.

sere permesso di giovarsi della scienza profana solamente in quelle opere, che sono dettate contro i Gentili; al contrario tutti quasi i libri degli autori ecclesiastici sono pieni di una siffatta suppellettile, se solo si eccettuano quelli, che, come Epicuro, quasi nulla non hanno imparato. Egli pertanto pensa che Magno non gli abbia parlato da senno colla sua interrogazione; e piuttosto sospetta, che a lui un altro, cioè Rufino, l'abbia messa sul labbro (1). Nel che noi troviamo un nuovo argomento, che, secondo l'opinione di S. Girolamo, coloro, che si levavano contro l'uso della letteratura pagana, erano scienziati ecclesiastici non per ogni parte sicuri.

Era dunque universale usanza dei Padri il valersi della Filosofia e della letteratura pagana, non solo negli scritti, che essi dirigevano alla confutazione dei Pagani; ma in quelli altresì, che dettavano per la istruzione dei Cristiani. Certo tutti questi uomini santi e testimonii della dottrina apostolica erano ben lungi dal pensare come Lutero, « nulla essere in questo » mondo di più pericoloso, che adoperare l'intel- » letto, massime in cose che concernono l'anima e » Dio. » Ciò non ostante, quantunque essi per questa ragione dimostrassero con argomenti tolti dai filosofi

(1) Nec statim prava opinione fallaris, contra Gentes hoc esse licitum, in aliis disputationibus dissimulandum, quia omnes paene omnium libri, exceptis his, qui cum Epicuro litteras non didicerunt, eruditionis doctrinaeque plenissimi sunt. Quanquam ergo illud magis reor, quod dictanti venit in mentem, non te ignorare, quod semper a doctis viris usurpatum est, sed per te mihi proponi ab alio quaestionem, qui forte propter amorem historiarum Sallustii Calpurnius cognomento Lunarius sit. Cui quaeso ut suadeas ne vescentium dentibus edentulus invideat et oculos caprearum talpa invideat. *Ibid.*

molte dottrine del Cristianesimo, e quelle peculiarmente, che si doveano anzi tutto partecipare ai Gentili; pure molto più avevano a cuore di mettere in luce l'altezza della sapienza cristiana sopra tutta l'umana Filosofia.

8. Questo noi proponemmo più sopra come il terzo vantaggio principale, a cui si mirava dai santi Padri coll'uso della Filosofia pagana. A tal fine essi mettono innanzi molto spesso la purezza della dottrina cristiana in opposizione cogli errori, che i filosofi volevano mescolare colla verità; ma essi non sono meno solleciti di additare l'inestimabile beneficio della rivelazione in ciò, che noi, la mercè di questa, oltre al Vero ed al Bene, che i filosofi conoscevano, vediamo scoperto quello altresì, che, lungi da qualsiasi occhio scrutatore, era nascoso nel profondo della Divinità. Alla domanda dunque di Giuliano, per qual ragione i Cristiani leggessero gli scritti dei Greci, rispondeva S. Cirillo Alessandrino: « Affine che noi, » conoscendo le molte frodi, che in quelli conten- » gonsi, impariamo a tanto più ammirare i santi e » divini insegnamenti (1). » Anche Clemente Alessandrino si prometteva questo vantaggio dal paragone delle dottrine filosofiche colla Fede. Eusebio (2) e Teodoreto (3) contrappongono in lungo catalogo gli errori, insegnati dai filosofi, alla Fede, ed il secondo osserva espressamente, che egli con ciò sperava fare servigio non solo ai Gentili, ma eziandio ai Cristiani. Ambedue poi soggiungono le vere dottrine di questi savi

(1) Cont. Iul, l. VIII. pag. 230. edit. Paris. 1636
(2) Praep. evang. l. 11-14.
(3) Therapion per totum.

Gentili, e dimostrano, che il Cristianesimo riconoscendo queste, ve ne aggiunge di più rilevanti (1). Ancora Lattanzio con molto precise parole manifesta questo come problema, che egli si era proposto: egli voleva non già proporre i rudimenti dell' etica, ma piuttosto volea cominciare di colà, dove i filosofi aveano finito. « Perciocchè, tenendo salda la retta dottrina, che » questi soleano offerire intorno alla morale, noi vi » aggiungeremo quella che ad essi era ignota, per » ottenerne quel perfezionamento della giustizia, che » essi non giunsero ad afferrare (2). »

A questo proposito merita un' attenzione specialissima la grande Opera di S. Agostino intitolata *Della Città di Dio*. È noto che l'intendimento di questa è mostrare la eccellenza della cristiana religione sopra la pagana. Poscia che dunque il S. Dottore ebbe mostrate nei primi libri la stoltezza e la corruttela come della mitica e favolosa religione, che è contenuta nei poeti pagani, così eziandio della civile e politica, di quella cioè, che era insegnata dai sacerdoti degl' idoli e praticata, secondo le leggi, dal popolo; egli nell'ottavo libro si accosta alla religione naturale, e vuol dire a quella dottrina religiosa, che era proposta dai filosofi. Il Fedele non rifugge da questa, nè la rigetta. Certamente è guardingo, anche quando si tratta di

(1) Euseb. Praep. evang. ll. postremis. — Theodor. de cur. Graec. aff.

(2) Nec tamen sic docebimus, ut quasi prima virtutis elementa tradamus, quod est infinitum, sed tamquam docendum susceperimus eum, qui apud illos (philosophos) iam perfectus esse videatur. Manentibus enim praeceptis illorum, quae solent ad probitatem recte dari, ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent. *Div. Inst. l. VI, c.* 2.

Filosofia, avendolo l'Apostolo ammonito: *Prendi guardia che nessuno ti seduca per la Filosofia e per vani inganni;* ma egli sa ancora, che questo non vale per tutti i Filosofi. Perciocchè lo stesso Apostolo dice: *Ciò che di Dio era conoscibile, questo era tra loro manifesto, perchè Dio loro lo manifestò. Perciocchè ciò che è invisibile in lui, dopo la creazione del mondo, divenne conoscibile e visibile nelle cose create;* e dove l'Apostolo significò agli Ateniesi la grande verità, che « Iddio non si trova lungi da noi, e che noi anzi » viviamo, ci moviamo e siamo in lui, » soggiunse tosto, che ciò anche da alcuni pagani era stato conosciuto ed espresso colle parole: *Noi siamo anzi sua progenie.* Non tutti certo (così continua S. Agostino) che si chiamavano Filosofi si applicarono così alla vera sapienza; ma quelli, che lo fecero, raggiunsero la conoscenza di un vero Dio. Fra tutte poi le diverse scuole, che nel corso dei tempi vigorirono, è peculiarmente la *Socratica* quella, colla quale un Cristiano si può amicare. Perciocchè essa ebbe riconosciuto un vero Dio, siccome origine di tutte le cose, siccome la verità altissima, nella quale noi conosciamo tutto, e come il supremo bene, del cui godimento tutti gli spiriti dovranno essere beati. Ma il Cristiano conosce altresì la maniera di schivare, in questi maestri di vera sapienza, quello, in cui essi errarono; essendo vero, in qualche modo, anche di loro ciò, che l'Apostolo dice più innanzi: *Poi che essi non onorarono come doveano il Dio, che pure conobbero, si ottenebrò il loro cuore* (1).

S. Agostino aveva poco innanzi indicata la via, per la quale Platone era giunto alla cognizione di Dio,

(1) De Civ. Dei, l. 8. c. 1-10.

come principio di tutte le cose, Verità altissima e Bene supremo (1). Tratta quindi di quella demonologia, nella quale era giustificata una specie d'idolatria; paragona le false profezie e maraviglie colle vere, e passa da ultimo alla dottrina di Platone intorno alla purificazione e liberazione delle anime. Ora quì è, dove egli stringe i Platonici, e nominatamente Porfirio, colle loro medesime confessioni, convincendoli che essi conobbero bene la necessità di quella liberazione, ma non poterono trovare la via, per la quale i mortali ne potessero partecipare. Quello dunque che la filosofia cercava indarno, Iddio il ci ha rivelato nel suo Figliuolo, mediatore tra Dio e l'uomo. Con ciò S. Agostino ebbe condotta a termine la prima parte della sua Opera ciò è a dire la confutazione di quello, che i Pagani recavano in mezzo per sostenere la loro religione. La seconda poi, contenente la esposizione e la difesa della Fede cristiana, è incominciata da lui con una solenne dichiarazione di quella verità, nella quale solamente possiamo trovare la chiave ad intendere tutta l'economia della salute. « Intorno al vero Regno di Dio » ci è fornita la testimonianza da quella Rivelazione, » la quale, non per umana, ma per divina disposizio- » ne, innalzata sopra tutte le scienze di tutti i popoli, » sottomise a sè tutte le umane intelligenze in virtù » della sua autorità divina (2). » Ora per quale ragione dobbiamo noi pervenire alla conoscenza della salute per questa via? L'anima umana deve assorgere sopra

(1) Ibid. c. 6. 7. 8.

(2) Civitatem Dei dicimus, cuius ea Scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras, omnia sibi genera ingeniorum, divina excellens auctoritate, subiecit. *Lib. II, c.* 1.

tutte le creature corporee ed incorporee, ma mutabili, fino alla immutabile Essenza di Dio, affine di concepire questa non più pel mezzo delle cose create, ma piuttosto per lei medesima, conoscendo da lei l'origine di tutto ciò, che non è essa medesima. Ora per giungere ad un siffatto scopo in qu lla vita, essa anima dev' essere a questo apparecchiata per la Fede (1). Pertanto Iddio ci ha parlato pei Profeti, pel suo Figliuolo, per gli Apostoli, ed Egli è altresì il principio della Scrittura, sopra la cui suprema autorità noi crediamo ciò, che abbiamo uopo di conoscere, senza avere in noi medesimi la capacità di arrivarvi (2). Per quanto nondimeno possa essere la Filosofia impotente a conoscere colle proprie forze i Misteri divini, ciò nulla ostante il S. Dottore, in questa medesima parte della sua Opera, continua a valersi di quella, sia per una più profonda investigazione della dottrina rivelata, sia per la confutazione di molti errori di eretici e di pagani.

Con ciò noi ci avvisiamo di avere ampiamente mostrato colle sentenze non meno, che colla usanza dei SS. Padri, quale molteplice uso essi tennero doversi fare della Filosofia pagana nella cristiana Teologia. Tuttavolta ci pare che lo speciale intendimento, pel quale scriviamo, richiegga ancora più determinate spi gazioni.

9. Il primo vantaggio, che i Padri si promettevano dallo studio dei filosofi greci, era come fu detto, la cultura della mente, in quanto l' istruzione nella Fi-

(1) Ibid. c. 2. per totum.

(2) Hic (i. e. Deus-homo) prius per prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos quantum satis esse iudicavit, locutus etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nosmetipsos nosse idonei sumus. *Ibid.* c. 3.

losofia si teneva come un apparecchio alla Teologia. Fin che una tale istruzione si limitava alla Dialettica, essa non poteva porgere alcun pericolo alla gioventù studiosa. Ma questa dovea essere istituita non solamente nella forma, ma eziandio nella sustanza della Filosofia greca; e ciò solo allora si potea ottenere senza pericolo della Fede, quando almeno il primo insegnamento fosse porto da maestri cristiani. Noi dunque vediamo fino dai primi secoli, in Alessandria, in Cesarea ed altrove, costituite delle scuole cristiane; ma dalla fine del secolo quinto sursero molte scuole di monaci e di Cattedrali. Esse abbracciavano tutto il corso delle scienze profane dalla Grammatica fino alla Filosofia. Può essere incerto se i maestri di queste scuole ponessero sempre, anche per la Filosofia, a fondamento della loro istruzione gli scritti dei Pagani; ma da tutto ciò che noi abbiamo di sopra riferito, è manifesto che essi ai giovani fornivano la conoscenza di quegli scritti.

L'utilità, che per mezzo di questa cultura si cercava, non si restringeva già nel destare per l'esercizio le facoltà dello spirito, e con ciò agevolare il comprendimento della dottrina teologica; ma piuttosto questa dottrina stessa si doveva meditare e proporre in maniera somigliante alla filosofica. Perciocchè si vedeva molto bene quanto fosse necessaria questa trattazione scientifica della dottrina rivelata, a fine di difenderla contro i Pagani non meno, che contro gl'interni maestri di errore; nè si sconosceva l'utilità, che i Fedeli ne avrebbero attinta, quando in una scienza surta dalla Fede, alla *falsa Gnosi,* che partorì tanti errori, se ne fosse contrapposta una *vera.* È poi ampiamente noto quanto di questa utilità e di quella necessità fossero

peculiarmente convinti Clemente Alessandrino e sant'Agostino.

Tuttavolta questi due, e gli altri Padri non intendono per guisa l'applicazione della forma filosofica alla Teologia, che gl' insegnamenti della Fede si debbano dimostrare per la ragione, ovveramente che tutti e singoli possano essere chiariti e compresi colla Filosofia. Le loro sentenze però, come altresì le loro opere dimostrano, che essi riputavano utile il dimostrare anche pei fondamenti razionali le verità, che appartengono all'ordine della natura. Or somiglianti dimostrazioni si trovano già formate presso i filosofi pagani, nominatamente presso Platone, Aristotele e Tullio; ed essi Padri non aveano nessun dubbio nel valersi di quelle. Poco innanzi appunto noi abbiamo indicato il luogo, dove S. Agostino ripete l'argomento, col quale Platone dimostra, che Iddio è il principio di tutte le cose, distinto secondo la sua essenza da tutto ciò che è fuori di lui, e che egli come è l'origine, così è il fine ed il termine di tutte le creature intelligenti; e già più sopra abbiamo osservato, che presso S. Atanasio, S. Gregorio Nazianzeno e S. Basilio si rinvengono gli argomenti, che Cicerone trasse dai Greci per la esistenza di Dio ed il suo governo del mondo (1). Anzi Lattanzio ripete ciò, che Cicerone dice intorno alla legge morale, che si rivela nell' intimo dell' uomo, e la quale essendo la medesima in tutti i tempi e presso tutti i popoli, non può avere la sua origine, che da Dio, universale maestro e signore del genere umano. Quindi soggiunge, che nessun Cristiano bene istruito

(1) Athan. contra Gent. - S. Greg. Naz. Orat. 34. - S. Basil. Hom Attende tibi. - Cic. de nat. Deor. l. 2.

potrebbe scolpire la legge divina con più nobili espressioni; tanto che quando Tullio avesse contemplata altrettanto bene la contenenza della legge, come fece della sua natura, avrebbe parlato non da Filosofo, ma da Profeta (1). Più oltre: niente è più comune presso i SS. Padri, che far tesoro della dottrina dei Pagani intorno alla virtù ed al vizio; e S. Ambrogio nella sua opera *De officiis* ha dato quasi un compendio dei libri di Cicerone, che portano lo stesso nome.

10. Di quì pertanto si vede, che i SS. Padri, oltre della forma adoperarono ancora la sustanza della Filosofia anteriore al Cristianesimo. Ma che altri non ci frantenda, quasi che noi nelle opere dei Filosofi scorgessimo una miniera di sapienza, dalla quale i Padri avessero arricchito se stessi e noi. Noi sappiamo molto bene, che non solo i poeti colla turba dei Pagani, ma eziandio i Filosofi insegnarono deplorabili errori sopra la natura di Dio e del mondo, sopra la creazione, sopra la provvidenza, sopra la virtù ed il vizio, e che anche i sapientissimi tra loro non ischivarono pienamente cotesti errori. Noi anzi sappiamo altresì, che i SS. Padri sono anche più studiosi di mettere all'aperto siffatti errori, per quindi inferire la debolezza della Filosofia, che non d'indirizzare le menti verso le vere cognizioni, alle quali i Filosofi erano pure pervenuti. Noi abbiamo più sopra, colle medesime loro parole, mostrato, che essi si facevano familiari colle opere dei Pagani, al fine principalissimo di far sentire il grande benefizio, che Iddio ci ha fatto colla Rivelazione, deducendolo appunto dalla miseria e dalle tenebre del

(1) Inst. l. 6. c. 8.

mondo pagano. Ma noi abbiamo pure di già osservato che essi, quanto a questa parte erronea e deforme della dottrina non cristiana, la combattevano non pure colla rivelazione, ma eziandio coi medesimi filosofi, strappando così al nemico la spada, colla quale lo conquidevano. Anche la confutazione della Filosofia era un perpetuo adoperarla, non pure nella forma, ma eziandio nella sustanza.

Finalmente per ciò che concerne i proprii misteri della Fede, anche dalla loro trattazione non può essere escluso l'uso della Filosofia. Certo la ragione non può dimostrarne la esistenza; ed anche dopo che furono rivelati, neppure può o penetrarne la chiara intelligenza, o concepirli per l'intima loro ragione. Ma essa nondimeno può e deve determinare accuratamente la contenenza di tali dottrine, additare il nesso che quelle hanno tra loro e con altre verità; tanto che per mezzo del loro paragone con cognizioni più ovvie, ne diviene possibile una quantunque molto imperfetta intelligenza. Ma appunto perciocchè il soprannaturale è bensì superiore alla natura, non però contrario a lei, anzi n'è verissimo perfezionamento; questa intelligenza dei misteri può eziandio, per quanto è possibile, essere procurata pel mezzo di naturali cognizioni. Di fatto chi mai potrebbe negare che i SS. Padri, o che si trattasse di determinare accuratamente contro gli eretici la sustanza dei misteri rivelati, o che d'indicare l'ultimo loro nesso e tentarne una qualsiasi dichiarazione, sonosi perpetuamente serviti della Filosofia, e di quella segnatamente che aveano abbracciata, vogliamo dire della socratica? Anche colà dove trattano della Divinità del Figliuolo e dello Spi-

rito Santo, della trina sustanza, della unione del Verbo colla umana natura, del nostro congiungimento con Dio nello Spirito Santo; in tutte queste materie noi gli udiamo parlare il linguaggio della Filosofia, e certo per tal modo, che non fanno solo della logica la loro forma, ma dalla fisica e dalla metafisica tolgono parecchi dei loro principii.

CAPITOLO TERZO

I SS. PADRI INTORNO ALL'ABUSO DELLA FILOSOFIA.

11. Dopo di avere considerato molto d'appresso le ragioni, per le quali i SS. Padri adoperarono la Filosofia dei Pagani nell'insegnamento del Cristianesimo, ed il modo onde lo fecero, non è difficile vedere quale uso di quella essi dovettero riprendere e rigettare. E questo è il luogo, dove gli argomenti dei nostri avversarii hanno a sottoporsi ad esame. Tra questi non se ne incontra alcuno, che abbia raccolto i luoghi, che dovrebbero militare contro di noi, con maggiore zelo di quello che abbia fatto il *Launoy*, già da noi menzionato. Quelli empiono niente meno di quattordici grandi pagine in foglio (1).

Ma per giudicare rettamente del contenuto in quelle, noi dobbiamo tener bene innanzi agli occhi il proprio punto della controversia. Di che dunque al presente si disputa? Si cerca sapere se i SS. Padri abbiano giudicato, che la filosofia pagana si dovesse insegnare nelle scuole cristiane, e adoperare nella

(1) De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna. Cap. 2. Op. Tom. IV. part. I. pag. 175.

cristiana Teologia. Ora noi abbiamo citati luoghi in gran numero, nei quali appunto i Padri parlano espressamente di ciò, ora mostrando così essersi fatto nella Chiesa fino dai primi suoi tempi, ora dichiarando i motivi, pei quali così fu praticato. Ora a queste autorità, quali ne contrappone il Launoy, per dimostrare il contrario? Se il nostro lettore volesse avere la pazienza di leggere da capo a fondo quella filza quasi infinita di testi, si accorgerebbe, che neppure in uno di essi si parla di ciò, onde quì propriamente si tratta. Certo in quelli i SS. Padri si esprimono con molta forza contro la filosofia dei Pagani, e contro l'uso che gli eretici ne fecero; ma nessuno, neppure un solo dice, che lo studio di quella debba essere sbandeggiata dalle scuole, o che se ne debba schivare l'uso nella Teologia. Questo è bensì ciò, che il Launoy aggiunge di tempo in tempo ai loro detti, come una conchiusione; ma con quale diritto egli ciò faccia, lo potranno giudicare i nostri lettori. Imperocchè noi vogliamo citare almeno la continenza di tutte quelle testimonianze in un fedele riassunto.

E prima, parecchi di loro, esempligrazia, S. Giustino, Clemente Alessandrino, Origene, Lattanzio, Eusebio, Attanasio, nulla, affatto null'altro dicono, se non che i profani sapienti dalla Grecia, e nominatamente anche Aristotele, insegnarono molti errori. Ma quale diritto potesse avere il Launoy d'inferire da ciò quella sua conchiusione, questi medesimi Padri ce l'hanno dichiarato (n. 8).

12. Tuttavolta sopra questi errori dei Filosofi noi abbiamo due considerazioni a proporre. Era, senza dubbio, di rilevanza grandissima che nella Chiesa fosse

ben determinata la rivelazione del Cristianesimo a rispetto di tutto ciò, che già si trovava nel mondo pagano. Di quì quegli uomini, che Iddio avea costituiti a Pastori e Maestri dei Fedeli, doveano essere chiariti intorno al valore della Filosofia pagana. Ma non si può affermare lo stesso quando si tratta di determinare se certi errori si trovino o no in questo o quel filosofo. Intorno alla relazione del Cristianesimo colla Filosofia, i Padri giudicavano secondo i principii della Fede, e parlavano come testimonii della divina tradizione: quindi le loro testimonianze erano in pienissima consonanza tra loro. Ma quanto ai particolari errori di questo o di quel filosofo, essi parlavano come scienziati, e ne giudicavano secondo le conoscenze, che si erano acquistate collo studio; e però non ci deve recare maraviglia se in questo giudizio non convengono pienamente, ed alcuni per esempio appongono ad Aristotele l'avere negata l'immortalità dell'anima, altri lo giustificano da un tale errore. Anzi, appunto da che i SS. Padri parlano di questi errori, non per ritrarre i Cristiani da ogni lettura od uso delle opere dei Filosofi; ma piuttosto per mostrare quanto poco siano essi atti a soddisfare chi è assetato del vero; s'intende tosto per qual ragione essi menzionano spesso con peculiare vigore le dottrine erronee di Platone e di Aristotele. Perciocchè molto leggermente i Cristiani non meno che i Pagani poteano essere condotti a tenere quei due in troppo alto pregio. Nel resto, noi già abbiamo notato ciò, che pure è un fatto universalmente noto: la scuola socratica cioè essere stata quella, de' cui prodotti i Padri principalmente si giovarono. E questo ci conduce ad un'altra osservazione

S. Agostino, inerendo all'insegnamento dell'Apostolo, assegna il manco di vera pietà e di pura morale, come cagione dell'essere anche i Filosofi, che conobbero un vero Iddio, caduti in deplorabili errori. *Poichè essi non onorarono come pure doveano il Dio, che conobbero, il loro cuore fu oscurato* (n. 8). Ora quando noi, oltre questo universale principio, cerchiamo la speciale e prossima cagione di certi errori, non abbiamo sempre uopo di rintracciarla nei principii o nel metodo di una scuola filosofica. Quelle cagioni possono trovarsi nella semplice difficoltà di alcune investigazioni, e nello sforzo, proprio ai Filosofi, di tutto volere concepire. Platone ed Aristotele, coll'ottima maniera di filosofare, imparata da Socrate, avevano raggiunta la conoscenza di un solo Dio. A loro era divenuto chiaro, che quest'unico Dio non solamente è superiore a tutto ciò che esiste; ma che esso è cagione di tutte le cose. Ma offertasi loro la difficoltà di spiegare l'origine delle cose mediante l'azione divina, non valendo a superarla, trovarono l'ipotesi della materia eterna, della quale Iddio avrebbe non già creato, ma formato il mondo. Alla stessa maniera Cicerone conobbe le ragioni, per le quali l'intelletto deve ammettere, che la Provvidenza divina presiede all'universo mondo non meno, che alla vita dei mortali. Ma perciocchè egli non potè concepire come questa provvidenza, la quale acchiude una previsione, potesse comporsi colla libertà della volontà umana, cui nè voleva, nè poteva negare; egli si abbandonò al dubbio se la Provvidenza divina si distendesse alla nostra vita. Una specolazione per ogni parte accurata gli avrebbe fatto conoscere i fondamenti

onde affermare la Provvidenza insieme e la libertà. Ma il manco di più atte conoscenze lo impedì di penetrare la conciliazione di queste due verità. Un tale esempio sarebbe intanto molto appropriato ad ammonire i nostri nuovi filosofi a non inferire tosto da qualsiasi errore degli antichi, che dunque i loro principii furono falsi e tutta la loro speculazione corrotta fino dalla sua sorgente.

13. Torniamo ora alle sentenze dei Padri, contrapposteci dal Launoy. S. Ireneo, Tertulliano, Eusebio, S. Agostino e S. Cirillo Alessandrino attestano, che gli errori, onde fu perturbata la Chiesa, pullularono per la più parte dalla Filosofia pagana. Noi potremmo a quelle testimonianze aggiungerne parecchie altre. Perocchè è cosa notissima che, non solo gli Gnostici, ma tutti quasi gli eretici dei primi secoli, i Simoniani, i Valentiniani, i Manichei non meno, che i posteriori Apollinaristi sursero dai concetti di Platone. Una certa tal quale somiglianza che le idee, o le finzioni di questo filosofo hanno colle verità cristiane, diede a ciò occasione. Anche gli Ariani ed alcuni Pelagiani valevansi principalmente della dialettica di Aristotele per combattere i misteri della Fede. Nondimeno quando i Padri dicono essere proprio dei settarii l'attingere dalla dottrina dei filosofi, e con quella sostenere i propri errori; potremo noi forse da ciò inferire, che dunque coloro, i quali sono chiamati a confutare i settarii, si debbano astenere dallo studiare le opere dei filosofi? Non già, dirà alcuno, ma bensì che la speculazione di quei filosofi non possa servire al teologo cristiano. Che non possa servire come fonte, dalla quale egli attinga con illimitata fiducia, e neppure

come norma, secondo cui egli risolva tutte le quistioni massime se di pura teologia, per definire ciò che sia vero o falso; cotesto noi concediamo ben volentieri; e questo è ciò che i SS. Padri insegnano. Siccome essi mettono innanzi gli errori dei Pagani per dimostrare la necessità di una illustrazione dall'alto, così additano ancora le aberrazioni degli eretici, per imprimere nei cuori dei Cristiani l'ammonimento dell'Apostolo, di tenersi in guardia dalla filosofia. L'avvertenza dunque, contenuta in quelle parole dei Padri, non è altra, che questa, non doversi seguitare ciecamente i filosofi, ma doversi piuttosto ponderare la loro dottrina, secondo l'infallibile norma della fede.

In questa occasione i SS. Padri biasimano spesso non solo i maestri di errore, ma eziandio i fedeli, perchè tenevano in troppo gran capitale le conoscenze dei filosofi, e facevano soverchio uso di queste. Perciocchè anche un siffatto pregiarli esagerato potea menare a quell'errore; e tanto più leggermente, quanto che per quello studio della filosofia si trasandava talora quello della rivelazione divina. Ma quali sono quei Padri, che più degli altri esprimono un tale biasimo? Il Launoy cita S. Girolamo peculiarmente, il quale pure noi ascoltammo più sopra difendere il suo studio nel valersi della letteratura e della Filosofia pagana sull'esempio di tutti gli scrittori ecclesiastici; cita S. Gregorio Nazianzeno, il quale nella età senile lodava lo zelo, onde Basilio ed egli stesso si erano dati allo studio della Filosofia, e ne raccomandava alla gioventù la imitazione; cita S. Gregorio Nisseno, il quale in più di una occasione, tanto insiste, che noi togliamo dai Pagani in prestanza la loro scienza e notan-

temente la Filosofia, per adoperarla ad ornarne il tempio misterioso di Cristo (n. 6. 7.). Egli è dunque chiaro che quel biasimo riguarda unicamente il troppo pregiare e l'esagerato promuovere quegli studii. S. Girolamo riprende altresì in alcuni sacerdoti, che essi leggessero commedie in luogo dei salmi, e racconta come egli medesimo nella sua giovinezza, col mezzo di una divina ammonizione fu salvato dall'ardore passionato, onde si era dato alla bella letteratura. Ma come ciò non trattenne nè lui, nè altri santi Dottori dal valersi degli oratori e dei poeti pagani per la esposizione della cristiana dottrina; così questi uomini degni di tanta riverenza non cessarono mai di valersi in isvariatissime guise della Filosofia dei Pagani. Soprattutto erano essi solleciti di superare, con un retto uso di quella Filosofia, il perverso che gli eretici ne facevano. Come confutavano gli errori dei filosofi colle verità, che essi medesimi insegnavano; così mostravano ancora spesso che gli eretici trovavansi in contraddizione coi filosofi medesimi, sopra i quali si appoggiavano, ovveramente che le dottrine, che essi da questi traevano, erano state da loro intese a rovescio. Per non allontanarci dai luoghi citati dal Launoy, diremo che S. Agostino dimostra, come la dottrina del peccato originale non ripugna con un principio della filosofia aristotelica oppostole da Giuliano, quantunque noi impariamo quella dottrina non da Aristotele, ma da S. Paolo (1). S. Cirillo Alessandrino rimprovera ad

(1) Sed magnum aliquid te dialectica docuit, rem, quae in subiecto est, sine illa re esse non posse, in qua subiecta est, et ideo putas, malum, quod est in parente, utique in subiecto, alii rei, i. e. ad quam non pervenit, reatum non posse transmittere. Recte hoc

Eunomio, che egli invano si gonfiava della dottrina aristotelica, e che anzi gli mancava la conoscenza di questa (1).

14. Soprattutto le contese dialettiche erano quelle delle quali i SS. Padri si lamentavano. Si sollevavano difficoltà contro gl' insegnamenti della Fede, adoperando le regole di Aristotele sulla sofistica. Il biasimo adunque pronunziato dai Padri non riguardava già l'uso della Filosofia aristotelica, ma sì l'abuso che si faceva di una parte della dialettica aristotelica. Ciò emerge, tra gli altri luoghi che si potrebbero ricordare, da un racconto dello storico Socrate, citato a lungo dallo stesso Launoy. Aristotele (così racconta Socrate) dettò le regole sopra la sofistica, per agguerrire la gioventù contro le frodi dei sofisti, che le dileggiavano. Ora avendo l'ariano Aezio imparata la Filosofia aristotelica da gente, che poco ne intendeva, restò irretito nella sofistica e nei suoi lacci. Questi gli parvero essere la vera Filosofia aristotelica, e quindi credette scoprire contraddizioni tra la ragione e la fede. Per niente versato nella sacra Scrittura, e poco curan-

diceres si malum concupiscentiae de parente non perveniret ad prolem. Cum vero sine illo nemo nascatur, quomodo dicis, eo non pervenire, quo transit? Non enim Aristoteles, cuius categorias insipienter sapis, sed Apostolus dicit: Per unum hominem peccatum intravit in mundum. *Contra Iul. l.* 5. *c.* 14.

(1) Ex aristotelica disciplina nobis insultantes et mundanae sapientiae fastu turgidi inanes verborum crepitus excitant, parum sibi persuadentes, se aristotelicae disciplinae ignaros ostendi posse. Mirandum enim est, quod cum rationem maioris et minoris excutiant, ad sermonem de simili et dissimili prolabantur, nescientes iuxta Aristotelis placito, quo ipsi plurimum se iactitant, simile et dissimile non in eodem genere collocari, in quo maius et minus. *Tess. ass. IX. contra Eunom.*

dosi di quegli uomini, che alla conoscenza della dottrina cristiana congiungevano una scienza profonda, quali erano un Clemente, un Africano, un Origene, egli si occupava unicamente ad inventare sofistiche arguzie contro la generazione del Figlio, e l'essere ingenito del Padre (1). Ora chi si sarebbe immaginato che un uomo dotto, come il Launoy, potesse recare in mezzo tali testimonianze per dimostrare, che i Padri ebbero rigettato lo studio della Filosofia aristotelica? Egli soggiunge questa osservazione: Certo egli pare che Socrate trova la cagione dell'essere Aezio deviato piuttosto in questo, che egli non ebbe capito Aristotele; tuttavolta resta sempre vero, che Aezio per Aristotele divenne eretico. A meraviglia! Ma se tiene questa illazione del Launoy, si potrà alla stessa maniera inferire non doversi nella Teologia cristiana adoperare le sante Scritture, e meno di tutte le Epistole di S. Paolo. Nel resto questa narrazione di Socrate riposa sopra il medesimo fondamento, che noi già più sopra trovammo presso dei SS. Padri; val quanto dire che la Filosofia, male intesa e male adoperata, genera eresie: intesa e adoperata rettamente, le combatte.

E per vedere come non furono gli Scolastici i primi a portare questo giudizio intorno alla Dialettica, ma già i SS. Padri non ne aveano giudicato diversamente, leggansi queste parole di Clemente Alessandrino: « La dottrina della salute è perfetta in sè me» desima, e non ha uopo di alcuna giunta, essendo » la virtù e la sapienza di Dio. Ma vi si adopera la » greca Filosofia, non per farla più forte, ma per

(1) Hist. eccl. l. II, c. 28.

» rompere gli assalti della sofistica; e poichè essa Fi-
» losofia tiene fronte agli scaltri artifizii, onde la verità
» è investita, è dette meritamente la cinta o la siepe
» della vigna (1). » Ed altrove: « La Dialettica è si-
» milmente la siepe posta alla verità, perchè questa
» non sia devastata dai Sofisti (2). » S. Basilio poi, il quale tanto ebbe a battagliare con questi Sofisti, e che quindi si esprime con tanto calore contro la loro arte dialettica, ciò nulla ostante ripete il pensiero di Clemente. « La Dialettica (sono sue parole) è per la » dottrina rivelata come un muro, poichè essa impe-
» disce, che questa possa essere leggermente da chiun-
» que il possa investita e manomessa (3). »

Così dunque il Launoy ha intesa a rovescio quel-l'accusa dei SS. Padri, contro l'arguzia dialettica dei settarii. Che se noi non temessimo di stancare la pazienza dei nostri lettori, potremmo mostrarlo con parecchi altri esempi; ma ci sia permesso di aggiungerne ancor un altro. Poscia che S. Agostino con molti testimonii dei Padri ebbe mostrato, che la dottrina del peccato originale si contiene nella Tradizione apostolica, domanda al pelagiano Giuliano, a quale delle categorie di Aristotele voglia egli avere ricorso (4).

(1) ..... διακρουμένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἰκεῖος εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος. *Strom. I.*

(2) Οἷον γὰρ θριγκός ἐστι διαλεκτικὴ, ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν. *Ibid. VI.*

(3) Ἡ γὰρ διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχός ἐστι τοῖς δόγμασι, οὐκ ἐῶσα αὐτὰ εὐδιάσπαστα εἶναι καὶ εὐάλωτα τοῖς βουλομένοις. *In Isa. c. 2.*

(4) Cont. Iulian. l. 1. c. 4. et seqq.

Ora a ciò il Launoy appicca la osservazione seguente: Agostino qui non fa distinzione tra l' uso e l' abuso delle categorie di Aristotele, come certo in quel tempo i Cristiani soprattutto non aveano fatta una tale distinzione. « Anzi temettero *Danaos et dona ferentes*. » Egli nondimeno non potè evitare di far menzione nella pagina immediatamente appresso, del luogo di S. Agostino intorno alla istituzione della gioventù cristiana, al quale luogo noi più sopra ci appellammo. Ora questo comincia colle seguenti parole; « Ogni qual volta » quella, che chiamano Filosofia, e peculiarmente la » platonica ci propone dottrine vere e conformi alla » nostra Fede, non solo non se ne deve avere paura, » ma anzi da essi, come da illegittimi possessori, si » deve trasferire a nostro uso (1). » Noi non aggiungiamo altro; e lasciamo ai nostri lettori il giudicare a quai tristi termini sia una causa, la quale dal suo più avveduto difensore non può essere sostenuta, che con armi di questa fatta.

15. Come di nuovo si raccoglie da questo luogo, vuole S. Agostino che per noi la Fede sia la norma della Filosofia, ma la norma della fede sia la tradizione dei Padri e l' universale insegnamento della Chiesa; ed egli riprova severamente il contrario vezzo di fare della Filosofia la norma della Fede. Appunto in questa sentenza parlano i SS. Padri ancora in molti altri luoghi, che dal Launoy ci sono contrapposti. La fede (dicono essi) riposa non sopra gli argomenti della

(1) Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommoda dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. *De doctr. christ. l.* 2, *c.* 40.

ragione, ma sopra la parola di Dio, la quale spesso è misteriosa, ma è sempre infallibile. Essi esortano alla semplicità del cuore, e premuniscono contro le sottigliezze superbe. Quindi S. Epifanio parlando all'Aezio, mentovato da Socrate, dice appunto così: « Per nessuno tuo discorso tu c' indurrai a divenire » discepoli del tuo Maestro Aristotele, e lasciare la » dottrina dei Pescatori, che furono illuminati dallo » Spirito di Dio. Certo essi erano illitterati e senza » alcuna cultura; e ciò non ostante furono predica- » tori della verità. Quest' uffizio essi sostennero per » la virtù e per la grazia di Dio. Perciocchè il regno » dei cieli non riposa sopra conchiusioni od argomenti » di ragione, nè sopra ben composti ed orgogliosi di- » scorsi; ma sì sopra la virtù e la verità (1). » Al modo stesso S. Agostino interroga Giuliano, se mai egli per sottomettersi alla fede aspettasse forse un qualche concilio di Peripatetici, ovvero dispregiasse i Vescovi, perchè essi delle dottrine rivelate non giudicavano secondo le categorie di Aristotele (2). Anche S. Girolamo rimprovera ai Pelagiani, che il loro discorso non fluiva dalla fonte della verità e della semplicità cristiana, ma piuttosto dall'arte e dalla sottigliezza dei filosofi; ed aggiunge, che essi volevano costringere questa semplicità della Fede cristiana nello

(1) Neque id hortatione ulla perficere potes, ut Aristotelis praeceptoris tui discipuli esse velimus, aut piscatorum, qui Dei spiritu collustrati sunt, doctrinam relinquere, illitteratorum quidem et rudium, sed veritatis nihilominus praeconum, quo munere Dei virtute ac beneficio perfuncti sunt. Non enim in syllogismis argumentisque regnum caeleste positum est, neque in arroganti inflatoque sermone, sed in virtute et veritate. *Haeres. l.* 3. *h.* 76.

(2) Contra Iul. l. 2. c. 10. et l. 6 c. 20.

spinaio dei filosofi. Che ha da fare (esclama egli) Aristotele con Paolo, o Platone con Pietro (1)? Questo medesimo pensiero ha ispirato a Tertulliano quel luogo, che così spesso è recato contro gli Scolastici. Egli parla degli eretici, che avevano attinti i loro errori dai filosofi greci, e li volevano con questi sostenere. Poichè dunque ebbe detto, che l'Apostolo ci premunisce contro l'ingannevole sapienza mondana, indirizzandoci al Verbo di Dio, esclama: « E che ha mai » egli a fare Atene con Gerusalemme, l'Accademia » colla Chiesa? che hanno a fare gli eretici coi Cri» stiani? La nostra dottrina procede dal portico di » Salomone, il quale già avea insegnato, che il Si» gnore dee cercarsi nella semplicità del cuore. Ora » intendono ciò coloro, che si sono foggiato un Cri» stianesimo stoico, platonico o dialettico (2). » Pertanto quantunque i SS. Padri, nella esposizione della dottrina rivelata e dei medesimi misteri, non rigettassero l'uso della Filosofia, volevano nondimeno, che non già secondo la Filosofia, ma secondo la parola di Dio fosse definito quello, che noi dovessimo credere. Tale è l'insegnamento, che noi troviamo in

(1) Disputatio tua non ex fontibus veritatis et christiana simplicitate, sed ex philosophorum minutiis et arte descendit. *Contra Pelag. l.* 3.

Haec argomentatio tortuosa est, Ecclesiasticam simplicitatem inter philosophorum spineta concludens. Quid Aristoteli et Paulo? quid Platoni et Petro? *Ibid. l.* 1.

(2) Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio ex porticu Salomonis est; qui et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate quaerendum. Viderint, qui stoicum, platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. *Praescript. c.* 7.

queste loro sentenze: si paragonino esse colle già sopra memorate.

16. Aggiungiamo tuttavia un' altra avvertenza, che dai medesimi SS. Padri ci è fornita. Essi c' insegnano col loro esempio a ribattere colla Filosofia le obbiezioni, che gli eretici colla Filosofia movevano contro i misteri della fede. Ma quando la parola di Dio è chiara, essi non vogliono che, per credere con sicurezza, si debbano esaminare tutte le sottilità, che le si possano opporre. « Smetti o Aezio (così parla di » nuovo S. Epifanio) smetti di cacciarci innanzi quelle » tue aristoteliche ed inani frasi. A noi basta contro » qualunque pericolo di errore la certissima dottrina » di Cristo, il quale dice: Io sono venuto dal Padre » e vado a lui (1). » I SS. Padri si giovano della Filosofia per meglio concepire la dottrina della Fede; ma essi ammoniscono anche spesso a non pretendere di penetrare i misteri di Dio. Così il Crisostomo parlando della rigenerazione per l'acqua e per lo Spirito Santo, « Nulla è peggio (dice) che volere sottoporre » ciò che è di Dio agli umani principii della ragione. » Ciò impedì colui (Nicodemo) dal conchiudere nulla » di grande e di profondo; e per questo noi ci chia- » miamo fedeli, per innalzarci cioè sopra gli umani » pensieri all'altezza della Fede (2). » S. Gregorio Na-

(1) Desine igitur, Aëti, Aristotelicas illas tuas voces et inanes obtrudere. Nobis enim citra ullum erroris periculum certissima Christi doctrina sufficit, cum ita loquitur: Ego exivi a Patre et vado ad Patrem. *l. c.*

(2) Οὐδὲν χεῖρον τοῦ τοῖς λογισμοῖς τὰ πνευματικὰ ἐπιτρέπειν. τοῦτο καὶ τοῦτον οὐκ ἀφῆκεν ὑψηλόν τι καὶ μέγα φαντασθῆναι. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς πιστοὶ καλούμεθα, ἵνα τῶν λογισμῶν τὴν ἀσθένειαν ἀφέντες (τὴν) κάτω πρὸς τὸ ὕψος τῆς πίστεως ἀναβῶμεν. *In Ioan. hom.* 24.

zianzeno poi, il quale parla così espressamente intorno alla utilità della Filosofia, vuole nondimeno che l' ingresso alla Chiesa di Dio rimanga chiuso a quei dialettici, i quali, investigando temerariamente la divina generazione del Figlio, e la misteriosa processione dello Spirito Santo, s' innalzano a misurare la Divinità, come se quello che è sovraintelligibile dovesse essere da essi soli concepito; ovvero come se non potesse essere in sè tutto ciò, che essi non bastavano a concepire. Il perchè egli spera salute solamente per mezzo di quella umiltà, onde noi ci sommettiamo alla santa Scrittura, e così ci venga fatto passare per sopra a quegli ostacoli, che agli accecati detti di sopra si frappongono per via (1).

Così dunque parlano questi santi uomini, che pure ci raccomandano l' uso della Filosofia, intorno all'abuso che di lei può farsi. Pertanto fu fatica perduta il mettere insieme questi e somiglianti luoghi, per contrapporli agli Scolastici. Certo molti tra questi poterono avere uopo dell'ammonizione, che contiensi nelle citate parole dei Padri; ma è fuor di dubbio che i principii dominanti nelle scuole si accordavano pienamente con questa dottrina dei Padri. Ed appunto perchè questi principii, che a parecchi sembrano troppo

(1) Πρὸς ταῦτα Μοαβίταις μὲν καὶ Ἀμμωνίταις μηδὲ εἰσιτητὸν εἰς ἐκκλησίαν ἔστω Θεοῦ, λόγοις διαλεκτικοῖς τε καὶ κοπράγμοσι. οἱ γέννησιν Θεοῦ πολυπραγμονοῦντες, καὶ πρόοδον ἄῤῥητον κατεξανίστανται τολμηρῶς θεότητος, ὡς δέος ἢ ἐφικτὰ μόνοις εἶτα τὰ ὑπὲρ λόγον ἢ μηδὲ εἶναι, ὅτι μὴ αὐτοὶ κατειλήφασιν, ἡμεῖς δὲ ταῖς θείαις γραφαῖς ἑπόμενοι καὶ τὰ ἐγκείμενα σκῶλα τοῖς τυφλώττουσιν λύοντες τῆς σωτηρίας ἐξόμεθα. *Orat.* 32 *ad Episcopos.*

strettamente severi, dovranno essere per noi difesi, abbiamo voluto giovarci di questa occasione per raccoglierli dal labbro medesimo dei dottori più solenni del Cristianesimo; altrimenti non avremmo riputato necessario essere in questa materia così prolissi.

CAPITOLO QUARTO

LA FILOSOFIA ARISTOTELICA NELLE SCUOLE CRISTIANE.

16. Come prima, dopo la caduta del romano Impero, la Fede cristiana fu abbracciata universalmente tra i popoli d'Occidente, e tosto i Papi, i Vescovi ed eziandio alcuni Principi ne presero occasione di promuovere, colla Fede e colla pietà cristiana, le arti ancora e le scienze. Ora nelle scuole, che a questo intento furono erette, dovute nella maggior parte ai figliuoli di S. Benedetto, si adoperavano, per la istruzione della gioventù, nella Rettorica non meno, che nella Filosofia, le opere degli antichi greci e romani. Dagli scritti degli uomini, che nello stabilimento di queste scuole ebbero parte massima, come fu *Cassiodoro* in Italia, S. *Isidoro* di Siviglia nella Spagna, il Ven. *Beda* nell'Inghilterra, *Alcuino* nell'Alemagna e nella Francia (1), come altresì dalle biografie di molti famosi che a quelle scuole presedettero od in esse furono formati (2), è posto fuori di ogni dubbio, che fin dal cadere del sesto secolo, l'insegnamento della Fi

(1) Cassiod. De Reth. et Dialect. S. Isid. Etymol. l. II. B. Alcuin Grammatica. Rhet. V. Beda Rhetorica.

(2) Mabill. Act. SS. Ord. S. Bened. Saec. III. p. II. S. Albert. Saec V. S. Cardoi. Surius Vita S. Brun.

losofia era dato comunemente sopra di Aristotele. Quando dunque si è affermato, che solo sul finire del secolo duodecimo, per l'influenza degli Arabi, la Filosofia aristotelica trovò accoglimento nelle scuole cristiane, si è fatta una supposizione, la quale ripugna a tutta la storia, e siccome tale fu per lungo tempo riguardata dai medesimi nemici della Scolastica (1). Tuttavolta egli è vero, che, col formarsi della Scolastica, lo studio della Filosofia aristotelica fu promosso non solo con ampiezza ed alacrità maggiore, ma eziandio più esclusivamente. Perciocchè fino a quell'epoca, se non per l'insegnamento della Filosofia, certo nella trattazione della Teologia, si adoperava non meno la dottrina platonica.

Ora quando quì si domandasse, se quest' uso della Filosofia aristotelica, mantenutasi nelle accademie cattoliche fino almeno al principio del passato secolo, sia o no da approvarsi, ci vedremmo, ad onta di tutto il detto intorno al giudizio datone dai SS. Padri, sorgere sempre innanzi due gravi difficoltà. I SS. Padri, nella loro lotta colla filosofia dei Pagani, avevano una speciale ragione di dedicarsi allo studio di questa; ma un tale studio, che da nessuno potrà essere detto affatto immune di pericolo, quale scopo potè avere posciachè il Paganesimo fu sparito dal mezzo dei popoli cristiani? Ecco la prima difficoltà. La seconda dimora in questo, che, come all' insegnamento della Filosofia, così all' uso nella Teologia si è scelto un determinato filosofo, e se n'è fatto il duce ed il maestro dei cristiani. Codesto pare un contraddire pienamente ai con-

(1) Brucker. Hist. phil. Period. III. p 2. l. 2. c. 3.

cetti dei Padri. Quando Clemente Alessandrino parla della utilità, che può trarsi dalla Filosofia, affermando che essa procede da Dio, non intende già egli la Filosofia degli Stoici o dei Platonici, e neppure quella degli Epicurei o degli Aristotelici; egli piuttosto chiama Filosofia la scelta di tuttociò, che ciascuna di queste sètte ha insegnato di buono, ed alla pietà cristiana consentaneo (1). Così S. Gregorio di Neocesarea commenda l'usanza di Origene, il quale, eccettuati quei filosofi, che negavano Dio e la Provvidenza, concedeva ai suoi discepoli il leggere tutti gli altri, sicchè senza aderire esclusivamente ad alcuno, potessero scegliere l'ottimo da tutti (2). Il pensiero medesimo troviamo presso Lattanzio.

« I Cristiani (scrive egli) non rigettano ogni qual-
» siasi filosofia, come fanno gli Scettici dell'accademia;
» mantengono piuttosto non darsi alcun filosofo, il
» quale non abbia conosciuta una qualche parte di
» verità. Pertanto se alcuno avesse cercate le verità
» sparte nelle diverse sette, e poscia le avesse colle-
» gate in un tutto, costui per fermo si sarebbe tro-
» vato in piena armonia coi Cristiani. Ma veramente
» ciò non si sarebbe potuto effettuare da alcuno, il
» quale non avesse innanzi conosciuta la verità. Ora
» nessuno conosce la verità, se non gliel'abbia inse-

(1) Φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν στοικὴν λέγω, οὐδὲ τὴν πλατονικὴν ἢ τὴν ἐπικούρειαν τε καὶ ἀριστοτελικήν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδικάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. *Strom.* 1.

(2) Bibl. PP. Greg. Neocaes. Orat. paneg. ad Origenem.

» gnata Iddio (1). » Con siffatti principii adunque sembra che ripugni l'avere introdotta nelle scuole cristiane la Filosofia aristotelica. Tuttavolta la cosa vuol essere considerata un po' più d'appresso.

I.

Per quali ragioni la Filosofia greca fu mantenuta anche dopo sconfitto il Paganesimo.

18. Per ciò che concerne la prima difficoltà, uno dei precipui motivi, che ebbero i SS. Padri di coltivare la Filosofia pagana, si trova nella necessità di confutarla, o certo di renderla innocua. Ora si può egli affermare, che un tale motivo nei secoli seguenti non ebbe più luogo? Noi gli abbiamo sentito dire, come gli eretici non meno, che gl' increduli non poteano essere confutati, senza una conoscenza profonda della Filosofia platonica e dell'aristotelica. Ora gli eretici continuavano, anche dopo la caduta del Paganesimo, a turbare la Chiesa; ed è vero non solo degli eresiarchi dei primi secoli, ma eziandio dei seguenti, che essi pullulavano dalla greca filosofia o intesa erroneamente od abusata. Aggiungasi che colla idolatria del mondo pagano, non erano già scomparsi

(1) Non enim sic philosophiam nos evertimus, ut Academici solent, quibus ad omnia respondere propositum est: quod est potius calumniari et illudere. Sed docemus nullam sectam fuisse tam deviam nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero.... Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire nonnisi eius est, qui sit doctus a Deo. *Inst. l.* 7. *c.* 7.

tutti gl' increduli. Ma la greca Filosofia aveva presso tutti i popoli tale e tanta autorità, che l' incredulo se ne valeva perpetuamente per contrapporla alla verità cristiana. Almeno per questo riguardo si potrebbe smettere di rimproverare gli Scolastici di essersi senza cagione occupati di Aristotele.

Ma i Padri adoperavano la Filosofia ancora per guadagnare i Pagani al Cristianesimo, e per raffermare i medesimi Cristiani nella loro Fede; ed, a questo scopo, dalla vera dottrina dei filosofi mostravano l'armonia della ragione colla Fede, e dai loro errori inferivano l'insigne benefizio a noi conferito da Dio colla Rivelazione. Ora non era forse di massima rilevanza, anche quando non vi era più alcun pagano da convertire, il mantenere vivo questo doppio convincimento tra i popoli cristiani? O si potea quello mantenere in modo più efficace, che per uno studio perseverante della Filosofia socratica? S. Giustino asserisce, che egli nella sua opera, appunto per raggiungere quell' intento, si tratterrebbe molto peculiarmente della Filosofia di Platone e di Aristotele, stante che questi erano universalmente riputati i più grandi filosofi. Questo rinomo è loro rimasto presso tutti i popoli, in tutti i secoli, almeno fino ai nuovi nostri tempi. Non era dunque di piccolo momento il dimostrare, che questi grandi pensatori, quando muovono da retti principii, e procedono con chiarità e sicurezza, raggiungono sempre quelle verità, che anche per sè sole bastano a convincere di errore gli empii, e però spianano la via alla verità cristiana nel cuore dell' uomo; che nondimeno anche queste altissime menti, innanzi a tante gravi quistioni, o non seppero rispondere, o nel ri-

solverle, perduta quella chiarità e sicurezza, in luogo di ragionamento, trassero in mezzo congetture e poesie, cadendo, oltre a ciò, in lamentevoli errori. Questi filosofi furono per tutti i tempi, come i Padri affermano spesso, una giustificazione della Provvidenza, la quale non abbandonò neppure i Pagani senza fornire loro la conoscenza del Creatore e delle sue leggi; e dall'altra parte essi erano una perenne manifestazione del quanto fosse debole l'uomo lasciato a sè stesso.

19. Ma, ad onta di questi e somiglianti vantaggi, non si potrebbe approvare l'introduzione della Filosofia socratica nelle scuole ed il suo uso nella Teologia, se quella, salvo qualche errore in cui cadde, non concordasse colla verità quanto ai suoi principii, al suo indirizzo e, per la massima parte, ancora quanto alla sua contenenza. E con ciò noi tocchiamo il punto decisivo della presente quistione. Non manca a' di nostri chi si briga di mostrare, nei principii e nel metodo della Filosofia greca acchiudersi tali pecche, che ne rendono l'uso inaccettabile nella Teologia, per quindi conchiudere come la speculazione dei teologi, scolastici dovett' essere difettosa quasi da capo a fondo. Dei punti speciali, che quì si sogliono mentovare, tratteremo più tardi; per ora ci contenteremo di alcune generali considerazioni.

Noi abbiamo di già notato, che il giudizio dei Padri intorno alla Filosofia pagana si accorda colla dottrina sopra l'ordine naturale e sovrannaturale delle cose. Trattando di questa dottrina, nel secondo volume, noi abbiamo udito molti Padri attestare quella stessa verità, la quale trovammo espressa così chiaramente nelle parole dell'Apostolo; val quanto dire che,

oltre alla rivelazione fatta nell'antico e nel nuovo Patto, ve ne ha un'altra nelle opere della creazione; che l'uomo da queste può conoscere l'esistenza di Dio, la sua potenza e maestà, ed oltre a ciò nel proprio suo interno può conoscere la legge del costume, o vogliamo dire la morale. Ma noi abbiamo altresì notato il pensiero dei più grandi Padri della Chiesa intorno a quell'altra dottrina delle Scritture; che cioè nel Cristianesimo, fuori delle verità conosciute per l'intelletto, ci è stato rivelato un ordine di cose, la cui esistenza solo dallo spirito di Dio può essere attestata, e le quali nè dalle opere di questo mondo, nè dall'interno dell'uomo, ma solo per la espressa parola di Dio possono essere conosciute; tanto che, eziandio dopo avutane la rivelazione, rimangono sempre misteriose ed oscure.

Pertanto i SS. Padri parlano dei filosofi pagani secondo questa loro credenza dell'ordine naturale, e del soprannaturale. Essi nei sapienti anteriori a Cristo trovano quel lume naturale, che dal peccato fu svigorito, ma non ispento, e non hanno alcuna difficoltà ad esortarci di trarre profitto da ciò che nella scienza, in virtù di quello, si è guadagnato. Ma essi sanno altresì, che molto ci è stato rivelato superiore ad ogni umano senso ed intelletto; e però ci ammoniscono a rimaner paghi, ogni qual volta con quel lume non bastiamo ad intendere tutte le verità, che ci sono proposte a credere. Per contrario coloro, che s'immaginano, l'Intelletto, lasciato a se stesso, essere inabile a conoscere le cose divine, e però negano qualsiasi Filosofia indipendente dalla rivelazione; ovveramente quelli che si pensano, la Filosofia poter penetrare fino alla conoscenza dei misteri divini, tanto che sia vera Filosofia quella so-

lamente, che giunga a questo; gli uni e gli altri non potrebbero mai convenire coi SS. Padri nel giudizio intorno alla Filosofia dei Pagani. Essi, quantunque mossi da contrarii principii, debbono di necessità rigettare qualsivoglia Filosofia non cristiana. E questa è la cagione, per la quale noi troviamo in contraddizione coi SS. Padri non pure Lutero e Giansenio, dai quali si nega all'intelletto ogni capacità di conoscere le cose divine; ma eziandio il Günther, il quale attribuisce a quello la capacità di scandagliare i misteri.

20. Ma per intendere ancor meglio la opinione dei SS. Padri intorno al giovarsi della Filosofia pagana, dobbiamo considerare quella opinione stessa unitamente al modo, onde opinarono di ogni altra maniera di bene, che acchiudesse in sè il mondo pagano. Per questa ragione stessa noi di sopra abbiamo cominciato dal ricordare quel discorso, che S. Basilio tenne alla gioventù cristiana. Da quello si scorge, che il santo Dottore giudicava della Filosofia dei Pagani al modo medesimo, che della loro arte oratoria e poetica. Anzi in altra occasione noi troviamo quei medesimi santi Padri, che contro i Pelagiani sostennero gagliardamente l'impotenza della natura, ciò nulla ostante mantenere salda la dottrina della Chiesa, che cioè si dia una virtù naturale, che certo per la vita eterna nulla vale, e però per un Cristiano in quanto tale, non è vera virtù, senza nondimeno che debba dirsi, secondo la sua natura, di nessun pregio ed ingannevole. Neppure negano i SS. Padri, che i Pagani ci abbiano lasciati parecchi nobili esempii di tali virtù. Basilio nel mentovato discorso ne indica molti e com-

menda peculiarmente la sobrietà e la propria annegazione di Socrate; Agostino fa menzione frequente delle virtù civili degli antichi Romani; Prospero e Fulgenzio parlano della sapienza della loro legislazione e del loro governo. Tutto questo certamente non basta al Cristiano, la cui intera vita dev'essere, per così dire, penetrata dal divino e dal soprannaturale; ma non però è affatto inutile ed indegno di lui. Egli piuttosto può e deve possedere tutto ciò, ma per la Fede, la Speranza e la Carità, ingenerate in lui dalla grazia soprannaturale, e deve innalzarlo a quella più eccelsa sfera, dove egli è abilitato ad operare per la vita eterna, la quale consiste nella visione di Dio da faccia a faccia. Il soprannaturale, cioè il proprio spirito della vita cristiana, si riferisce al bene naturale, come una più alta forma alla materia; e però quello presuppone questo, come ciò che per lui dev'essere perfezionato. Se noi consideriamo l'uomo, secondo le sue parti essenziali e costitutive, e secondo le sue naturali relazioni, in questo caso quella naturale perfezione, l'arte e la scienza, il sapiente indirizzo della vita sociale, la costumatezza e la religione naturale, tutto ciò si dirà la forma, nella quale s'impronta il meglio, che si acchiude nella sua natura, e la quale per conseguenza lo perfeziona. Ma nell'ordine della grazia, nel quale l'uomo è innalzato sopra sè stesso alla partecipazione del bene divino, la perfezione naturale dev'essere considerata come quella materia, che è da compiersi in virtù di una più alta forma di vita. Per l'operazione dello Spirito Santo, che ci conferisce una comunicazione della divina natura, la vita naturalmente buona viene compenetrata, non diremo già nella stessa, ma

in una maniera somigliante a quella, onde nell'Uomo Dio la vita umana è compenetrata dalla divina (1).

21. Stando a questo unicamente vero concetto dell'ordine naturale e del soprannaturale, non è malagevole il giudicare, secondo i principii cristiani, ciò che il mondo pagano in sè contenne. Come non tutto è cristiano ciò, che nel mondo cristiano si trova, così non è da chiamare pagano tutto ciò, che si trova nel mondo pagano. Noi quì non parliamo di quella conoscenza della dottrina cristiana ottenuta anche dai Pagani, sia per la tradizione di tutti i popoli, sia per interna illustrazione; neppure parliamo della grazia, colla quale anch'essi poteano giungere alla Redenzione ed alla salute in Cristo; vogliamo solamente dire, che coi vizii e colla idolatria, pugnanti col Cristianesimo, vi erano pure alcuni beni di ordine naturale, i quali non sono indegni del Cristiano, tanto solo ch'ei sappia acconciamente valersene. A questi beni appartiene altresì la Filosofia; nè solamente in quanto nella sua condizione di dialettica è forma di tutte le scienze, ma eziandio in quanto, come Filosofia naturale, Etica e naturale Teologia, offre conchiusioni intorno ai più gravi soggetti che si possano investigare. Secondo la uniforme dottrina dei Teologi non meno, che dei Padri, queste conchiusioni pervennero fino alla conoscenza del vero Iddio, di molte sue proprietà, delle nostre naturali relazioni con lui e della legge morale, che da quelle si deriva; ma in nessuna maniera poterono assorgere fino ai misteri della Fede, quali sono la Tri-

(1) Perciò i SS. Padri si servono per ambedue queste comunicazioni della medesima parola περιχώρησις. *V. Petav. de Incarn. l. 4. c. 14.*

nità, la nostra vocazione ad una perfetta conoscenza e ad un perfetto amore della medesima, la caduta e la riparazione del genere umano. Pertanto, quantunque una Filosofia anche perfetta sarebbe affatto inabile a fornirci le conoscenze cristiane; essa tuttavia non può contraddire a queste, ed anzi quella deve essere contenuta in queste e perfezionata da queste, come il più basso dal più eccelso. Ciò importa che, quando l'umano intelletto a quelle cognizioni, che indipendentemente dalla rivelazione può ottenere, aggiunge quelle, che dei misteri divini gli vengono dalla rivelazione, cioè quando l'intelletto è illuminato dalla Fede; allora può in lui aver luogo quella scienza, che non è più Filosofia, ma è piuttosto Teologia speculativa del Cristianesimo; e la quale alla Filosofia propriamente detta si riferisce, quasi allo stesso modo, onde la vita santificata per la soprannaturale comunanza con Dio, si riferisce alla moralità naturale.

Pertanto, come certamente non ripugna coi principii del Cristianesimo, che i Cristiani imparino dai Pagani l'arte militare e la civile; che lascino per la più parte stare in piedi la legislazione dei Romani, che come nell'arti del disegno, così nella poesia e nell'oratoria abbiano in luogo di modelli i grandi maestri greci e romani, alla stessa maniera possono e debbono appropriarsi ciò, che quei due popoli acquistarono nella Filosofia, per valersene come nelle altre scienze; così nella Teologia, dal cui collegamento la Filosofia stessa acquista nobiltà e perfezione. Questo è il deputare il bottino dell'Egitto al tempio di Dio, e l'accoppiarsi dell'Israelita colla donna pagana; dei quali simboli i SS. Padri hanno parlato.

Quinci si scorge ciò che sia a pensare, quando certi nuovi sapienti contrappongono la propria speculazione, quasi fosse la vera Filosofia cristiana, alla speculazione dell'antichità, come ad una Filosofia surta dal Paganesimo. Se vogliamo parlare propriamente, egli non si dà una Filosofia cristiana; ma piuttosto vi è solamente una Filosofia *vera*, la quale certo va d'accordo col Cristianesimo: nel resto è indipendente da esso, in quanto cioè i suoi principii sono fondati non nella Fede, ma nella natura razionale dell'uomo. Questa Filosofia sarebbe stata possibile, eziandio se Iddio non si fosse rivelato nè nel Paradiso terrestre, nè nell'antico o nel nuovo Testamento. Ma gli scienziati, detti più sopra intendono per Filosofia cristiana quella, la quale non solo non ripugna alla Fede cristiana, ma pretende di dimostrare dalla ragione le dottrine proprie del Cristianesimo, e notantemente l'elevazione dell'uomo alla partecipazione di Dio, la sua caduta ed il suo ristoramento. Ora una siffatta Filosofia non è possibile. Vi è senza dubbio una trattazione filosofica di questi misteri; ma questa presuppone la Rivelazione, nè già solo come un fatto, ma come una dottrina: e da questa piglia le mosse, come la Filosofia dai principii naturali. Chi dunque ci vuol vendere quelle sue speculazioni come la *Filosofia cristiana*, contraddice anche in questo ad una delle verità fondamentali del Cristianesimo.

Ma veramente perchè i Cristiani potessero scegliersi un Pagano a duce e maestro nella Filosofia non meno, che nell'arte rettorica e nella poetica, non bastava che i Pagani, anche senza la Rivelazione potessero avere una vera Filosofia; ma si richiedeva che

di fatto l'avessero avuta. Ora può ciò con verità affermarsi? E se si trattasse solamente della forma dialettica, una tale quistione non offrirebbe difficoltà alcuna. Perciocchè ella è cosa notoria, che la dialettica dei Greci, e segnatamente quella di Aristotele, nel corso dei secoli seguenti, e fino ancora ai nostri tempi non è stata trovata mai necessitosa di alcuno essenziale perfezionamento. Ma se la quistione si distende agli altri rami della Filosofia, alla Fisica, all'Etica, alla Metafisica, la cosa sembrerà andare diversamente, standone al già citato giudizio dei Padri. Questi in cento luoghi negano, avere mai potuto i Pagani recare in essere una Filosofia, nella quale quelle verità, dette da noi di ordine naturale, fossero insegnate in maniera soddisfacente. Anzi Clemente Alessandrino, Giustino, Lattanzio, Agostino ed altri composero interi libri per dimostrare, che anche i sapientissimi tra i Pagani, e nominatamente Platone ed Aristotele, insegnarono non pochi errori intorno a Dio, alla virtù ed al fine dell'uomo. Egli pare adunque, che secondo l'opinione dei Padri, l'uso di questa parte dell'antica Filosofia debba essere circoscritto ad alcune peculiari dottrine; tanto che per nessun modo possa essere approvato l'aderire a qualsivoglia particolare sistema filosofico. Ciò a prima vista par vero; ed appunto però è questa la seconda difficoltà, che si suole opporre contro l'introduzione della Filosofia aristotelica nelle scuole cristiane. Esaminiamola.

II.

Per quali ragioni fu data la preferenza alla Filosofia aristotelica.

22. Dobbiamo qui innanzi tratto rammentare ciò, che dai SS. Padri s' insegna intorno alle cagioni degli errori pocanzi ricordati dei filosofi (1). La cognizione delle verità fondamentali di qualsiasi religione (così gli udimmo altrove dire concordemente) si trova in tutti gli uomini, come per una indeliberata operazione della natura, e senza che sia uopo apprenderle da altri (ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως); ma esse possono e debbono essere coltivate pel retto uso della ragione, ed in conseguenza eziandio per via d' insegnamento Ora che questo tra i Pagani, anche dai sapienti, si facesse imperfettamente, tanto che gli stessi filosofi si deviarono in concetti erronei; di ciò i SS. Padri c' insegnarono più innanzi essere state le cagioni l' orgoglio, la licenza del costume e soprattutto il manco di vero timore di Dio. Anche i filosofi non onorarono come conveniva il Dio, che pure conoscevano. Tuttavolta essi Padri non trovarono queste cagioni nei principii metafisici o nel metodo della speculazione seguitato dai migliori filosofi. Se così fosse stato, non avrebbero per le verità insegnate dai filosofi adoperati i medesimi argomenti recati da questi, nè a combatterne gli errori, si sarebbero valuto dei medesimi loro principii. Chi pondera ciò deve riconoscere, come sentimento dei SS. Padri, che i migliori filosofi del mondo pagano, e quelli precisamente, che conobbero il vero

(1) L' autore ne avea ragionato in una delle dissertazioni precedenti. Veggasi anche in questa opera il Vol. II. n. 227, e 432.

Dio, furono sulla via della verità; ma per ragioni, che dimoravano non nella loro speculazione, sì piuttosto nel loro cuore e nei loro costumi, ora furono impediti dal procedere oltre in quel cammino, ora positivamente ne deviarono.

Ora noi affermiamo di più, che non furono gli Scolastici i primi, ma furono anzi i SS. Padri quelli, i quali, ad onta della scelta del meglio da tutti i filosofi per essi raccomandata, trovarono peculiarmente nella Filosofia socratica la speculazione più appropriata al vero conoscimento. S. Agostino, come già abbiamo veduto, si esprime sopra ciò largamente, ed in modo precisissimo. Certo egli ritrattò l'encomio esagerato, che nei suoi primi scritti, e propriamente nei libri contro gli Accademici, avea fatto dei Platonici (1); ma in nessuna maniera ritrattò quel giudizio e quei principii, che noi più sopra abbiamo citati da una delle ultime e più perfette sue opere. E tanto meno egli avrebbe potuto farlo, quanto che in ciò conveniva con tutti i Dottori della Chiesa. Ciò che egli asserisce di Socrate e della maniera, onde questi pervenne alla conoscenza della verità, è tanto manifestamente l'opinione medesima degli altri SS. Padri, che noi per fermo non abbiamo uopo di recarne alcuna pruova. Ma eziandio il giudizio di Agostino, intorno alle due più grandi scuole di questo sapientissimo tra i filosofi, è ammesso dagli altri Padri. Agostino dà a Platone la preferenza, ma anche di Aristotele parla con rispetto sommo (2). Ci fa sapere Eusebio (3), che

(1) Retract. l. 1. c. 1.
(2) De civ. Dei l. 8. c. 32.
(3) Hist. eccl. l. 7. c. 32.

S. Anatolio, più tardi Vescovo di Laodicea, del quale non solo egli, ma altri SS. Padri parlarono con grande lode, esponeva in Alessandria la Filosofia aristotelica in una pubblica scuola. Egli era contemporaneo del rinomato Ammonio, al quale Origene dovette tanto (1), e del quale gli scrittori pagani parlano con istima ancora maggiore di quello che facciano i cristiani. Ora intorno a lui si legge presso Fozio (2) il testimonio di un filosofo greco nominato Jerocle. « Mentre (que» sti dice) gli scolari di Platone e di Aristotele si » contendevano di mostrare, che questi loro maestri » in molti capi erano pugnanti tra loro, e però sopra » queste medesime opinioni si bisticciavano in infinite » contese; Ammonio fu uomo che conobbe la verità » in una maniera di divina ispirazione, e penetrando » profondamente nel senso di quei due grandi filo» sofi, mostrò che questi, lungi dal contraddirsi, con» venivano nelle più rilevanti verità intorno a Dio, » ed all'ordine morale del mondo.» Quando poi Clemente Alessandrino, Origene e Lattanzio raccomandano lo studio di tutti i migliori filosofi, si raccoglie dalle loro opere abbastanza chiaramente, che essi anzi tutti intendevano Platone ed Aristotele. E noi abbiamo di già notato, che questi e gli altri Padri recano in mezzo peculiarmente gli errori di que' due filosofi, appunto perchè volevano mostrare, anche i sapientissimi tra i Pagani non essere giunti alla compiuta, schietta e sicura conoscenza del vero. Da ultimo questo fatto, che le opere solamente di Platone e di Aristotele ci sono pervenute quasi nella loro integrità,

(1) Ibid. l. 6. c. 19.
(2) Photius. Cod. 214. et 261.

laddove degli scritti di tutti gli altri appena sonosi salvati alquanti frammenti; questo fatto, diciamo, non può spiegarsi altrimenti, che dal non essersi cessato mai di universalmente adoperarli.

23. Possiamo ora qui tenere l'opinione dei Padri nei primi secoli essere stata, trovarsi quella vera filosofia, che pel solo lume della ragione è possibile, presso i Pagani, ed a preferenza delle altre, nelle scuole socratiche, cioè a dire nella platonica e nell'aristotelica, quantunque neppure in queste fosse perfetta ed immune da errore. Ciò nulla ostante (così potrebbe altri continuare ad opporci) i SS. Padri affermano molto spesso, che nel Cristianesimo non sia da professarsi alcuna delle Filosofie dominanti. Ciò è vero. Nondimeno, a guardarli d'appresso s'intende tosto che, essi in molti luoghi vogliono dire solamente, in nessuna delle diverse Filosofie, neppure nell'ultima potersi trovare tutta intera la verità; trovarsi tuttavia in ciascuna, anche nelle pessime, qualche cosa di vero, che può essere adoperata per la Teologia, nella maniera dichiarata più sopra. Ma questo è un principio, che certamente anche dagli Scolastici fu ammesso e seguitato; dal che si deduce, che anch'essi in un certo senso non si professarono addetti ad una determinata scuola filosofica. La Filosofia per sè medesima non è nimica del Cristianesimo; ed anzi, fin che non devia dal vero, gli è amica. Essa nondimeno non può giammai pigliare il luogo di questo; e ciò non solo perchè il Cristianesimo non è una semplice dottrina, essendo anzi e principalmente una operazione di Dio, ma ancora perchè non può in alcun modo darsi una Filosofia, la quale, movendo dai proprii suoi principii,

basti a dimostrare tutto il contenuto dalla dottrina rivelata, e nemmeno (per usare la propria parola del Günther) ricostruirla da capo. Pertanto se il professare una scuola filosofica deve significare altrettanto, che tenerne la dottrina per una medesima colla rivelata; a questo modo gli Scolastici furono lontani dal professare una qualsiasi scuola filosofica niente meno di quello, che ne fossero lontani i SS. Padri. Questo è anzi il rimprovero, che si fa dall'altro lato agli Scolastici; di avere cioè circonscritto il campo della Filosofia, e di averlo separato da quello della Teologia.

Tenendo salda questa giusta relazione della Filosofia colla Fede, il professare una determinata Filosofia non significa altro, se non un riconoscerla per vera, in quanto essa svolge dai propri principii molte delle verità rivelate, e non si trova giammai in contraddizione colle altre. E tuttavia, anche in questa maniera, gli Scolastici non professarono alcuna scuola filosofica, nel pieno senso della parola, più di quello che ne professassero i Padri. Per grande che fosse l'autorità da essi, in opera di Filosofia, attribuita ad Aristotele, non pretesero mai di giustificarlo da errori, ed anche molto considerevoli. Essi opinarono solamente che la colui Filosofia, veduto il suo metodo, fosse sopra qualunque altra appropriata ad apparecchiare la mente alla Teologia, e ad essere in questa adoperata. Ora, secondo che di sopra abbiamo già veduto, così appunto giudicarono i Padri intorno alla Filosofia socratica; e se nella loro universalità diedero la preferenza a Platone sopra di Aristotele, ciò per la presente quistione, secondo che noi qui la consideriamo, non è di alcun momento.

*

24. Noi dicevamo testè, che anche i SS. Padri portarono quel medesimo giudizio della Filosofia socratica, ma non già che di questa, sia platonica, sia aristotelica, essi facessero un uso ugualmente esteso. Che se l'uso così ampio e quasi esclusivo, fatto della Filosofia aristotelica nel Medio evo, ebbe, in parte almeno, la sua cagione nelle circostanze di quel tempo; allo stesso modo i Padri dalle circostanze del loro tempo dovettero essere indotti ad evitare la prevalenza di un qualsiasi filosofo del Paganesimo, vuoi nella istruzione della gioventù, vuoi negli scritti teologici. Così almeno si vuole dal Baltus spiegare la cosa (1).

Siccome quella Teologia dei Pagani, la quale Varrone chiama *civile,* cioè l'idolatria legalmente costituita, era sostenuta contro il prevalente Cristianesimo dai sacerdoti e dalle autorità governative; così facevasi dai filosofi per difendere la Teologia naturale, che era la religione dei colti Pagani. I filosofi volevano mantenere il loro posto come maestri della vera religione, e ciascuna scuola si argomentava di fare valere i pronunziati del suo proprio fondatore contro del Cristianesimo; talmente che queste scuole si sarebbero potute considerare come altrettante sette religiose di quel tempo, ed i Filosofi come i Teologi del mondo pagano. Ora se i Cristiani avessero abbracciato per proprio un qualsivoglia sistema filosofico, avrebbero corso presentissimo rischio di essere riguardati come aderenti ad alcuna di quelle sette. E vogliamo dire più chiaramente, che ove pure i SS. Padri, nella maniera che sol conveniva, avessero professata

(1) Défense des SS. Pères accusés de Platonisme l. II. c. 1. 2.

una qualche Filosofia, cioè l' avessero adoperata a preferenza di altre ed in certa guisa con esclusione delle altre, ciò, in quel tempo, avrebbe molto agevolmente occasionato presso ai Pagani ed ai Cristiani l'errore, che a questa Filosofia si aderiva anche nella riprovevole maniera di riguardarla, come una medesima cosa colla dottrina rivelata. Era dunque di rilevanza massima l' adoperarsi piuttosto in questo, che il Cristianesimo fosse considerato come superiore a tutte quelle Filosofie, e principalmente che si riguardasse non come Filosofia, quasi una invenzione di uomini sapienti, ma come una dottrina proposta da Dio, ed accettabile non per motivi di ragione, ma per l'autorità di Dio medesimo. A questa maniera riguardavano i SS. Padri la cosa, quando difendevano la verità cristiana contro degl' infedeli; ed a questa medesima maniera procuravano, che fosse riguardata da' Fedeli. Ora quanto non sarebbe riuscito ciò malagevole, se mai si fossero espressamente dichiarati per una Filosofia, la cui dottrina intorno a Dio era, come a dire, la *confessione religiosa* d' una parte del mondo pagano?

Al tutto diversa era la condizione delle cose, allorchè nel Medio evo fu introdotta nelle scuole cristiane la Filosofia aristotelica. Non pure la Idolatria, ma la Filosofia altresì del mondo pagano era stata sconfitta; intanto che più non vi avevano scuole, che coll'abuso della Filosofia combattessero per un Paganesimo addottrinato. Che se ciò era vero nelle medesime Chiese orientali, in quelle di Occidente le cosiffatte scuole filosofiche dei Pagani appena poteano essere conosciute altrimenti, che per istoriche relazioni. Certo da per tutto, ma peculiarmente presso questi popoli novella-

mente convertiti, era perfettamente riconosciuto nella sua soprannaturale pienezza il carattere divino del Cristianesimo. Questo era stato loro recato come un dono del cielo, cogl'indizii manifesti della eccelsa sua origine, ed ebbe certo presso di loro a combattere molta rozzezza di costumi, l'Idolatria ed i vizii; ma non si trovò a fronte alcuna scienza o Filosofia. I messaggieri della Fede furono per loro i primi maestri eziandio nelle arti e nelle umane discipline. Di quì non fu malagevole l'istruirli fino da principio a concepire giustamente la relazione di queste colla religione cristiana; e, presupposto un tale giusto concetto, non poteano essere indotti in errore dal considerare per loro maestro un pagano, come nell' amena letteratura, così ancora nella Filosofia. Per quanto questa colle dottrine della Fede fosse più strettamente collegata, che le altre scienze naturali; i fedeli tuttavia aveano imparato a considerarla come scienza ausiliare della Teologia.

Pure vi sono altri dotti, i quali opinano, neppure i SS. Padri aver temuto l'equivoco menzionato, almeno da che la Religione cristiana era divenuta dominante, ovveramente averlo potuto senza difficoltà evitare. Quei dotti si avvisano di scorgere una ragione anche più semplice per ispiegare il fatto, di cui qui è parola. Per ciò che concerne l'uso della Filosofia anteriore al Cristianesimo, i SS. Padri procedevano dal principio, che anche pel solo lume della ragione può aversi una conoscenza, benchè ristretta, della verità. A malgrado del loro Eclettismo, essi tuttavia non trovarono quella conoscenza in altri profani sapienti così copiosa, come in Platone ed in Aristotele; come altresì dalla loro parte gli Scolastici, a malgrado del loro

P ripateticismo, non esclusero il giovarsi di ciò, che di vero dalle altre scuole filosofiche era stato fornito. Ora per quale ragione parlano i Padri di questa scelta, e vi si applicarono con tanto buon riuscimento? Perchè al loro tempo le diverse scuole filosofiche o stavano siccome tali tuttora in piedi, o almeno perduravano negli scritti. Tutto ciò che il mondo anteriore a Cristo aveva escogitato in fatto di specolazione, tutto in certa guisa, si offeriva ai Padri. Per contrario quando, dopo la caduta del romano Impero e l'invasione dei popoli barbari, le scienze cominciarono a fiorire di nuovo in Occidente, appena vi erano alcuni scritti di Platone e di Aristotele, che si potevano adoperare per la cultura filosofica. Pertanto in questi solamente i teologi del Medio evo trovarono i rappresentanti di quella sapienza anteriore al Cristianesimo, la quale essi, secondo l'esempio e l'insegnamento dei SS. Padri, doveano mettere a servigio della Fede; ed essi dovettero tanto più considerare siccome tali quei due, quanto che i Padri eziandio aveano a quelli data preferenza sopra gli altri sapienti del Paganesimo.

25. E quì noi siamo ricondotti alla quistione già toccata di sopra; per quale ragione cioè gli Scolastici, almeno dal secolo duodecimo, alla Filosofia platonica preferirono l'aristotelica: quantunque, stando alle cose dette, più giustamente si chiederebbe per qual ragione si mantenne la Filosofia aristotelica e se ne allargò lo studio, che non per qual ragione fosse stata introdotta. Perciocchè, ammesso pure che gli Scrittori ecclesiastici fino al secolo decimosecondo abbiano filosofato più secondo Platone, che non secondo Aristotele; è tuttavia indubitato, che l'insegnamento della Filosofia,

anche prima di quel secolo, veniva comunemente dato secondo Aristotele. Questo insegnamento nondimeno pare essersi allora ristretto alla sola Dialettica, e si tiene comunemente, che le altre opere di quel filosofo fossero in Occidente, fino a quel tempo, poco o nulla conosciute, come le dottrine eziandio di Platone erano note solamente per ciò che se ne potea raccogliere dagli scritti dei Padri della Chiesa, ed in peculiar guisa di S. Agostino. La contesa letteraria, ingaggiata cogli Arabi, occasionò l'introduzione dell'intera Filosofia aristotelica nelle scuole. Questa era abusata dagli Arabi affine di rappresentare come ripugnanti alla ragione tutte le dottrine fondamentali del Cristianesimo; ed i commentarii, che essi a questo fine ne dettarono, furono sparsi per tutta l'Europa. La Scolastica, che appunto in quel tempo si formava, dovette combattere questa potenza intellettiva dei Saraceni con isforzo uguale a quello, onde i Principi cristiani ne combattevano gli eserciti. In quella lotta si aveva la scelta, o di rigettare la Filosofia aristotelica come ripugnante alla ragione, o di dimostrare che essa in generale conviene colla Fede, ed ogni qual volta le contraddice, ripugna ancora ai medesimi suoi veri principii. Gli Scolastici non si poterono risolvere che per questo secondo. Non solo godeva in Occidente Aristotele fino d'allora una così grande autorità, che era nominato il Filosofo κατ' ἐξοχήν; ma eziandio in Oriente non erano i soli Saraceni, che gli davano la preferenza sopra tutti gli altri filosofi. *Boezio,* le cui opere mirarono per lo più a fare, che lo studio della Filosofia aristotelica si allargasse in Occidente, ricevette la sua cultura in Atene; e quello

che noi raccogliamo dai suoi scritti, l'avere egli cioè aderito alla scuola peripatetica, senza lasciare tuttavia di giovarsi dei trovati della platonica, questo medesimo ci è significato come da altri, così peculiarmente da Giovanni *Filopono;* il quale, sul principio del secolo settimo, ci si palesa come maestro di Filosofia in Alessandria. Ma quando pure ci mancassero questi ragguagli storici, basterebbe solo conoscere da vicino le opere di *S. Giovanni da Damasco,* le quali in quei secoli erano in Oriente i proprii libri d'istruzione, per convincersi, che anche colà si giudicava, nella Teologia doversi di preferenza adoperare la Filosofia aristotelica. Questa Filosofia pertanto era considerata in tutta la Chiesa come quella scienza dell'intelletto, la quale solo allora viene in contraddizione colla rivelazione, quando essa pretende farla da unica norma del vero da tenersi, e niente vuole ammettere, che non sia dimostrato pei suoi principii e compreso da lei. Se dunque per queste ragioni non era possibile condurre per guisa la lotta cogli Arabi, che questa fosse altresì lotta con Aristotele; non poteva dall'altro canto non essere altamente desiderabile il dimostrare la consonanza di una Filosofia col Cristianesimo, la quale anche i nemici di questo riputavano ottima. Ora questo problema appunto si tolsero a risolvere gli Scolastici, notantemente *Alberto Magno* e *Tommaso d'Aquino* nei loro comenti sopra le opere di Aristotele, i quali essi contrapposero a quelli degli Arabi. Essi in moltissime occasioni mostrarono, che gli Arabi interpretavano il Greco a rovescio, quando volevano trovarlo in contraddizione colla dottrina rivelata: ovveramente che essi da veri principii deducevano false conchiusioni,

quando rappresentavano i misteri della Fede come contrarii alla ragione. Che anzi mostrarono altresì come il filosofo nei pochi punti, in cui insegna errori opposti alla Fede, segnatamente quando niega, se non la creazione dal nulla, almeno la possibilità di un principio temporaneo del mondo, può essere da lui medesimo confutato.

26. In questa maniera lo studiare ed il valersi della Filosofia aristotelica divenne così universale, che essa pervase non solo l'intera Teologia, ma e tutte le alte discipline; e già per questo, anche quando la lotta cogli Arabi fu cessata, non fu più potuta leggermente essere rimossa dal suo posto. Pure ciò fu tentato nel principio del secolo sestodecimo, quando uomini di grande dottrina e di doti insigni di mente tutto adoperavano, per fare passare Platone nel posto del suo discepolo. Noi concediamo di buon grado, che il vivace contrasto sperimentato allora dai Peripatetici, fu occasionato in parte dalla esagerazione, onde molti Scolastici aveano innalzato l'autorità di Aristotele; ma la cagione capitale di quel contrasto si deve, senza alcun dubbio, cercare nelle inclinazioni di quel tempo. Nella stagione, in cui l'amore alle belle arti era novellamente avvivato e spinto fino all'entusiasmo, come non dovea da molti essere preferito Platone, che vestì le sue contemplazioni di tutti i pregi della eloquenza e quasi della poesia, ad Aristotele che, colle sue sillabe misurate, pare che appositamente si renda oscuro? E pure in Platone non si ammirò solamente questo pregio della esposizione, ma esso fu altresì celebrato per lo slancio della mente, col quale si aderge fino a quelle verità, che noi nel medesimo Cristianesimo noveriamo tra le più sublimi.

Pure altri, ed anzi i più gravi Teologi di quella età, appunto in ciò, che si diceva in commendazione di Platone, trovarono nuovo motivo di tenersi saldi alla Filosofia aristotelica, massime per l'ammaestramento della gioventù. Certo Platone, più che Aristotele, spazia nelle più eccelse regioni della conoscenza; nondimeno egli il più spesso vi poggia, non per la via di una rigorosa investigazione filosofica, ma per quella di uno slancio poetico e, purchè non si franenda la parola, potremo dire *profetico*. Per la qual cosa anche i Padri quasi tutti opinarono che egli di quelle più alte viste, onde in qualche maniera raggiunge i medesimi misteri della fede, andasse debitore alle cognizioni rivelate, da lui ricevute dai Giudei fuorusciti. Il perchè per preziosi che possano essere anche pei Teologi cristiani, questi tentativi di Platone, essi tuttavia non rendono le sue opere più acconce allo studio ed all'insegnamento della Filosofia. Perciocchè quello, che noi cerchiamo in questa, non è già una cognizione acquistata comechessia di quelle verità sublimissime; noi l'abbiamo più pura e più perfetta dalla rivelazione: ciò che noi cerchiamo è una conoscenza rigorosamente filosofica. Noi vogliamo sapere ciò che la ragione dal proprio fondo e coi proprii principii può dimostrare e risolvere, non quello che lo spirito, guidato in certa guisa da superni effati, può presentire ed indovinare. Aggiungasi a ciò (così fra gli altri osserva il Bellarmino, interpellato al suo tempo dalla S. Sede per consiglio, intorno alla medesima questione sollevata di nuovo); aggiungasi a ciò, che Platone sfigura per errori queste medesime verità altissime, la cui notizia gli era arrivata dalla rivelazione.

Appunto per questo adunque che le sue sublimi contemplazioni hanno somiglianza grande colle verità cristiane, senza essere tuttavia accurate, debbono esse riuscire, massime pei principianti, doppiamente pericolose. Più assai opportuno è dare alla gioventù una guida, la quale certo poco le insegna di quella verità altissima, ma che si aggira nel campo proprio della Filosofia, e lo fa con grande accuratezza è con raro acume di penetrazione; tanto che essa in quello, e segnatamente nella Psicologia, nella Ideologia e soprattutto nell'Etica, ha quasi del tutto schivato quei grandi errori, dai quali Platone non può essere mostrato scevro. L'oscurità della sua trattazione può essere medicata dagli schiarimenti del maestro, e la concisione di quella e la sua forma rigorosa rendono tanto più facile, quanto cade in errore, avvertirlo e confutarlo coi medesimi suoi principii; laddove la copiosa eloquenza e la splendida poesia di Platone rendono più grave il pericolo di essere da lui condotto in errore; tanto che questi pregi sono quelli appunto, che rendono i suoi scritti meno appropriati all'insegnamento.

III.

Se le opere di Aristotele sieno proibite dalla Chiesa.

27. Mentre il Brucker non rifina di ripetere, che la S. Sede e tutta la Gerarchia approvò e promosse l'introduzione della Filosofia aristotelica nelle scuole perchè vedeano bene quanto questa fosse opportuna a difendere i dommi cattolici, e notantemente la dottrina della Grazia e del libero arbitrio; mentre

aunoy scrive un intero libro per dimostrare, che on pure l'Università di Parigi, ma eziandio i Pon- efici ed i loro Legati, con una intera serie di decreti, on paghi a permettere lo studio della Filosofia ari- totelica giunsero a prescriverla, e con ciò si dilun- arono sempre più dalla dottrina dei Padri; il Günther ssicura iteratamente i suoi lettori, avere alle volte la Chiesa condannate le dottrine di Aristotele e proi- ita la lettura di tutti i suoi scritti (1). Ora come a egli cotesto? Mal volentieri ci fermiamo sopra una uistione storica, la quale già da gran tempo fu messa n luce (2); ma i nostri lettori veggono bene, che noi i siamo necessitati; e tanto più, quanto che altri crittori eziandio del nostro tempo fan ricordo di quella roibizione degli scritti aristotelici in modo somigliante quello, che fa il Günther.

Nel Sinodo di Parigi, che condannò gli errori di Almarico, furono ancora proibiti alcuni scritti di Ari- totele, i quali a quelli aveano data occasione. Gli tti di quel Sinodo non sono giunti infino a noi; ma li storici, che ne ragguagliano, non convengono tra oro intorno al prossimo oggetto di quella proibizione. Due tra essi, Roberto di Auxerre e Cesare di Heister- bach, affermano, gli scritti di Aristotele essere stati per soli tre anni, quelli di Davide Dinanto in perpetuo roibiti; un terzo, Rigardo, non menziona questo li- mite di tempo sì breve posto alla proibizione. Più: questo terzo dice che fu proibita la Metafisica, gli al-

(1) Eur. und Herakles. pag. 229.—Vorschule Vol. I. pag. 381. 382.
(2) Brucker. Period. II. p. II. l. 2. c. 3. s. 2. De Rubeis. Opera S. Thomae Vol. XVI. Annot. praeviae. p. II.

tri due che la Fisica (1). Tuttavolta questa disparità non è di grande momento. Perciocchè tra le prescrizioni lasciate pochi anni appresso all'Università di Parigi da un Legato pontificio, se ne trova una, che rinnovando, almeno per le pubbliche scuole, quella proibizione fatta dal Sinodo, nomina espressamente i libri sopra la Metafisica, niente meno, che quelli sopra la Fisica (2). Finalmente noi leggiamo nella Bolla di Gregorio IX. menzionata testè: « Debbono i maestri non adoperare quei libri sopra la Fisica, i quali » nel Concilio provinciale di Parigi furono, secondo » più sicure informazioni, proibiti, fino a tanto che » non siano esaminati e purgati da ogni sospetto di » errore (3). »

28. Questo è tutto quello, che si conosce intorno ad una proibizione delle opere di Aristotele. Ma primieramente, questo medesimo non fu esteso a tutti gli scritti del Filosofo, come il Günther assicura, e piuttosto in quello stesso decreto del Legato, che inibisce la Fisica e la Metafisica, i diversi scritti sopra la Dialettica furono comandati, e l'Etica e la Topica fu permessa. Da ultimo la S. Sede interdisse la Fisica *(libri naturales)*, nella quale poniamo pure che siano sottintesi anche i Libri metafisici, non assolutamente, ma fino a che non fossero depurati da ogni dottrina erronea. Ma (ciò che è più grave di tutto) noi

(1) Mansi. SS. Conc. collect. Tom. XXII. pag. 800.

(2) Bulaei Hist. Univ. Paris. Tom. III. p. 81.

(3) Magistri artium . . . . libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa scientia prohibiti fuere Parisis, non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. *Bull. Rom. T. III. P. I p.* 267.

a tutto ciò non abbiamo una proibizione, che fosse
lata all' intera Chiesa; ma quella era circoscritta al-
' Università di Parigi. Il Sinodo dei Vescovi non aveva
otestà di dare maggiore estensione a quella inibizione;
sia il Decreto del Legato, sia il Breve del Pontefice
non contenevano alcuna decisione dottrinale della
S. Sede, ed erano piuttosto ordinamenti, che poteano
obbligare coloro solamente, ai quali erano intimati.
Ora vi aveano molto forti motivi di costringere in Pa-
rigi, con cautela molto maggiore dell' ordinario, la li-
bertà delle dottrine. Tra gli studenti niente meno, che
tra il Corpo insegnante, eransi traforati abusi, ed uno
dei pericolosissimi era quello, intorno al quale noi più
sopra abbiamo notati i sensi di Gregorio IX. Molti
professori, trasandando lo studio della Teologia posi-
tiva, ed anzi curando poco i dommi di questa, si ab-
bandonavano ad una indisciplinata libertà di pensare,
e facevano a fidanza, quasi per frivolo giuoco, colle ve-
rità più sublimi. Le opere di Aristotele sopra la Fisica
e la Metafisica, in Parigi almeno, erano state non
guari innanzi conosciute la prima volta, ed insieme a
quelle i lavori degli Arabi, coi quali si stava in Parigi,
in molto stretto collegamento. Molti dotti pensano, che
i libri proscritti dal Sinodo fossero compendii o ver-
sioni elaborate dagli Arabi. Oltre a ciò, appunto allora
era stata scoperta la eresia di Almarico, la quale in
segreto quatto quatto si propagava. Ora esso Almarico,
come pure il suo discepolo Dinanto, aveano ranno-
dati i loro errori colle tesi della Filosofia naturale di
Aristotele. Tutto questo dovea rendere per quel tempo
in Parigi lo studio della Filosofia aristotelica peculiar-
mente pericoloso.

Ma che la S. Sede non intendesse in modo alcuno di sbandire dalle scuole della Cristianità la Filosofia peripatetica, e neppure quella sua parte, che a Parigi era proscritta; di ciò possiamo noi trovare un convincente argomento, non fosse altro, in questo che Alberto Magno, appunto in quell'anno, nel quale la mentovata ordinazione fu promulgata in Parigi, interpretava in Colonia ed in altre città d'Alemagna l'intera Filosofia di Aristotele, e poco stante ne pubblicò i suoi commentarii. Il suo discepolo san Tommaso d'Aquino non trovò alcun ostacolo, ed anzi dal Pontefice ebbe occasione di fare lo stesso in Italia. Di ciò siamo ragguagliati da Tolomeo da Lucca, discepolo e compagno del Santo nei suoi svariati viaggi; ed esso nota espressamente, che S. Tommaso proprio in Roma dettò i suoi commentarii sopra la Fisica e la Metafisica di Aristotele (1).

Posciachè a questa maniera, da uomini così sicuri, fu recato in atto quell'esame e miglioramento della Filosofia aristotelica, il quale Gregorio IX. avea ordinato, essa seguitò ad essere insegnata con sempre maggiore zelo in tutte le scuole della Cristianità, non solo senza alcun contrasto dalla parte della Chiesa, ma coll'espresso suo assentimento. I due Cardinali che, nell'anno 1366, furono da Urbano V. mandati a Pa-

(1) Hist. eccl. l. 22. c. 24. Cf. Guillelmi de Tocco Vita S. Thomae c. 4. apud Bolland. Tom. I. Mart. cl. 7. Il Brucker dopo avere narrato, quanto di Alberto o Tommaso abbiamo detto, soggiunge: Ass haec in tempora ista incidunt, quibus Parisiis certa restrictione impeditam fuisse scriptorum Aristotelis lectionem et explicationem supra diximus. Ex quo luce meridiana clarius demonstratur, ipsam Aristotelis lectionem pontificibus non displicuisse. *l. c. p.* 801.

igi, promulgarono per l'Università in nome del Papa ordinazione, che a nessuno fosse conferita la dignità magistrale, il quale non avesse udita ed imparata la Filosofia e la Metafisica di Aristotele. Dal che s'inferisce chiaramente, che in questo secolo quelle opere, già proibite, erano di nuovo state introdotte nelle scuole, come libri d'insegnamento. Un altro Legato della S. Sede confermò quella ordinazione nel 1452, e dichiarò per cosa molto necessaria, che quegli scritti di Aristotele fossero seriamente, accuratamente e profondamente studiati. E quando già la lotta violenta contro la Filosofia peripatetica era rinnovata, nell'anno 1530, un Legato pontificio prescrisse anche una volta le opere di Aristotele, come libri da scuola (1).

29. Non sarebbe difficile aggiungere quì altri somiglianti ordini della S. Sede e dei suoi Legati ad altre Università; ma non deve forse essere riguardata eziandio la semplice tolleranza come una tacita approvazione? In quei secoli le scuole superiori stavano sotto la tutela e la direzione della S. Sede, alla cui sollecitudine quasi tutte doveano la loro esistenza. Da molti fatti, dei quali noi quì, e peculiarmente nel Trattato primo, abbiamo fatta menzione, si raccoglie con quanta premura era dai Pontefici sopravvegliato l'insegnamento ed il suo metodo. Ora, posto che la loro attenzione si volgesse peculiarmente agli studii filosofici, intorno ai quali, come avvenne nel secolo duodecimo e nel sestodecimo, uomini d'insigne merito e dottrina moveano il dubbio, se fosse o no da approvare, che l'insegnamento della Filosofia si attin-

(1) Bulaei Hist. Univ. Paris Tom. III. p. 388. Tom. V. p. 571.

gesse dalle opere di Aristotele, in questo caso non si potrebbe negare, che anche il solo silenzio dei Pontefici dovrebb'essere considerato come un'approvazione della generale usanza. Non solamente Gregorio IX, ma altri Pontefici eziandio biasimarono l'intemperanza filosofica, alla quale parecchi Teologi si lasciavano trascorrere. Perchè dunque, almeno in quelle occasioni, non indicarono nello studio della Filosofia peripatetica la cagione di quei disordini, e non la proscrissero?

Ciò che diciamo dei Pontefici vale altresì dei Concilii generali, che nel corso di quei secoli furono celebrati in Laterano, in Vienna, in Costanza, in Firenze, di nuovo in Laterano ed ultimamente a Trento. Il quarto Concilio lateranense condannò la dottrina di Almarico. « Or perchè dunque (chiede quì il Launoy) » quei Padri non presero il patrocinio di Aristotele » contro il Concilio di Parigi, dal quale le sue opere » erano state, come altamente pericolose, proscritte?» E come avesse detto qualche cosa d'inconfutabile, soggiunse con aria di trionfo: *vegga ora chi può rispondere*. Pure a me sembra che la risposta sia molto alla mano. Perciocchè con molto migliore diritto chiediamo noi: Se il Concilio lateranense confermò il giudizio del parigino intorno alla dottrina di Almarico, per quale ragione non confermò la proibizione pronunciata da quel Concilio stesso contro di Aristotele, allargandola a tutte le scuole della Cristianità? Certo a lui non potea essere ignoto, che appunto allora quegli scritti del greco filosofo, che a Parigi venivano proscritti, erano stati introdotti eziandio in altre scuole. Quando furono celebrati i Concilii di Vienna, di Basilea, di Costanza, di Firenze,

l'alacrità, onde lo studio della Filosofia peripatetica era promosso, ferveva più grande e più universale che mai. E pure quei Concilii non riconobbero in alcuna maniera in quella la cagione degli errori per essi rigettati, e neppure vi scorsero un abuso, che si dovesse da essi reprimere, come tanti altri, contro i quali si dichiararono. Nel fiorentino il rinomato Cardinale Bessarione era uno dei più ragguardevoli personaggi tra quanti vi sedevano. Ora questi dava certamente la preferenza alla Filosofia platonica, almeno quando si trattava di trovare argomenti per la verità cristiana, anche nei filosofi gentili. Ciò nulla ostante, egli elaborò una versione latina della Metafisica di Aristotele; e nella lettera, colla quale la dedica ad Alfonso Re di Aragona, loda il Pontefice Niccolò V, per avere commessa ad uomini dotti una nuova versione delle opere di Aristotele.

30. Ma soprattutto i Padri del quinto Concilio lateranense e del tridentino sarebbero stati dalle circostanze provocati a pronunziarsi contro l'uso della Filosofia aristotelica, quando l'avessero tenuta per pregiudizievole o pericolosa. Appunto sugl' inizii del secolo sestodecimo si era in Italia rinnovellato quel disordine, che Gregorio IX aveva ripreso nell' insegnamento dell' Università parigina con severe parole. Questa altresì era una delle lamentevoli conseguenze, che il ravvivamento degli studii classici, o piuttosto l'entusiasmo per l'arte e la letteratura antica aveasi recate appresso. Come Platone, così pure Aristotele avea trovati i suoi ciechi adoratori; e non pure quelli, ma questi altresì nimicavano la Scolastica. Questi le rimproveravano di non avere inteso Aristotele, e pre-

tendeano, tra le altre cose, dimostrare contro di lei, che, secondo i principii della Filosofia peripatetica, la dottrina della immortalità dell'anima ripugnasse alla ragione. Qui dunque ricomparve all'aperto la tesi già rigettata a Parigi, potersi cioè dalla Fede insegnare ciò, che ripugna alla ragione. Il Concilio dichiarò l'immortalità dell'anima per dottrina di Fede, e l'accoppiò coll'altra, già innanzi definita, essere l'anima la forma del corpo. Ed allora ammonì con gravi parole i Filosofi, che quando trattassero un tale argomento, non solo dimostrassero la verità di quella dottrina per ogni possibile maniera, ma eziandio confutassero i fondamenti contrarii, recati dove che fosse dai Filosofi scredenti. Ciò potersi fare in tutti i casi, veduto che una verità non può ripugnare con un'altra (1). Che Aristotele avesse insegnata come la eternità del mondo, così pure la mortalità dell'anima, intorno a ciò la Chiesa non pronunziò alcun giudizio. Ma dalla sua ingiunzione segue, che coloro, ai quali ciò sembra, sono obbligati di contraddire in ciò al Filosofo. Essa rigetta l'errore e l'abuso, dei quali gli avversarii della Scolastica si faceano rei. Ma per qual

(1) Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem, veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districte inhibemus . . . . Insuper omnibus et singulis philosophis in Universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus districte praecipiendo mandamus, ut dum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animae mortalitate et unitate et mundi aeternitate e alia huiusmodi, tenentur iisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere.

provvedimento crede la Chiesa dovervi fare riparo? Forse colla proibizione d'insegnare nelle scuole cristiane la Filosofia aristotelica? Nulla meno! Essa prescrive ai maestri di filosofia quella costumanza appunto, la quale era da tutti gli Scolastici praticata; ed *affine che la rea erba fosse sterpata dalla radice,* soggiunge *non dovere quinci appresso essere permesso ad alcun ecclesiastico di dedicarsi, dopo il solito corso della grammatica e dialettica, più che per un quinquennio agli studii filosofici senza studiare la Teologia* (1). In questo dunque che altri si aggirava nella Filosofia, senza essere versato in Teologia, vede la Chiesa la cagione profonda del male, ed è convinta che nessuno dallo studio della Filosofia peripatetica sarebbe più condotto in errore, tanto solo che dai Teologi avesse imparato a conoscere il retto uso di quella, e soprattutto la vera relazione, che passa tra la ragione e la Fede.

Da ultimo, per ciò che concerne il Concilio tridentino, ricorrono quì i medesimi motivi notati da noi più sopra, quando tenemmo discorso della teologia scolastica. Quante volte coloro, che si spaccia-

(1) Et cum non sufficiat aliquando tribulorum radices praescindere, nisi et, ne iterum pullulent, funditus evellere, ac eorum semina originalesque caussas, unde facile oriuntur, removere, cum praecipue humanae philosophiae studia diuturniora, quam Deus secundum verbum Apostoli evacuit et stultam fecit, absque divinae sapientiae condimento, et quae sine revelatae veritatis lumine in errorem quandoque magis inducunt quam in veritatis elucidationem: ad tollendam omnem in praemissis errandi occasionem hac salutari constitutione ordinamus et statuimus, ne quisquam de cetero in sacris ordinibus constitutus . . . . philosophiae aut poësis studiis ultra quinquennium post grammaticam et dialecticam sine aliquo studio theologiae aut iuris pontificii, incumbat.

vano per riformatori, notassero abusi veri, i Padri del Concilio non rifuggirono dal riconoscerli per tali, ed a rimuoverli stabilirono regolamenti, che pervasero fino la vita intima della Chiesa. Essi si occuparono con molta accuratezza della educazione del Clero, e dello stabilimento delle scuole. Le accuse contro l'uso della Filosofia aristotelica risonavano alto, e non solamente dal labbro dei Luterani e dei Calvinisti. Ciò nulla ostante, il Concilio lasciò intatto quell'uso, ed alla nuova Scolastica non lo vietò più di quello, che i precedenti avessero fatto all'antica.

A questi molteplici fatti, qual cosa mai potrebbero rispondere i nostri novelli Teologi o Filosofi, i quali tengono per illegittimo l'uso della Filosofia peripatetica, e anzi affermano, questa speculazione, pullulata dal Paganesimo, avere introdotto grave scompiglio nella vigna del Signore; tanto che da lei si debba ripetere il sorgere di tutti gli errori, dal Panteismo di Almarico fino all'odierno Idealismo, Materialismo e Comunismo; qual cosa mai, ripeto, potrebbero rispondere, se non che essi veggono ciò che non videro, non solo tutti i Teologi della Chiesa, ma eziandio tutti i Papi ed i Concilii? I Pastori ed i Custodi, costituiti da Dio, vedevano bene lo scompiglio che s'era introdotto; ma non ne capiscono la vera cagione: per contrario la mantengono e la fomentano. Per essere illuminati intorno alla vera relazione della Filosofia colla Teologia, e quindi per conoscere la disastrosa influenza della Filosofia pagana nel Cristianesimo, avevamo proprio uopo del lume, che è stato acceso dal Kant, come s'immaginò l'Hermes, ovvero dal Cartesio, come asserisce il Günther.

CAPO QUINTO

GUARENTIGIA DI VERITÀ PER LA FILOSOFIA SOCRATICA.

31. Affine di formarci, intorno al soggetto, di che trattiamo, un giudizio conforme ai principii cattolici, noi a ciò, che abbiamo conosciuto dalla storia, aggiungiamo ancora una considerazione. Siccome la Filosofia avviva, rassoda e forma quelle cognizioni *dei più alti veri*, le quali in tutti gli uomini per l'uso della ragione quasi sorgono per loro medesime, e lo fa coll'addentrarsi nei fondamenti di quelle; così per converso un sistema filosofico riceve la sua confermazione dallo accordarsi che fa con quei convincimenti, che tutti portiamo in noi, come un corredo fornitoci dalla natura. In questo si fonda la sentenza, divenuta famosa, di uno degli uomini più sapienti dell'antichità: *Opinionum commenta delet dies; naturae iudicia confirmat* (1); ma noi Cristiani dobbiamo, oltre a ciò, riconoscere in questo un tratto della Provvidenza divina. Iddio non vuole che la verità sparisca dal genere umano; e però ha disposto, che, quando la Filosofia è nelle sue speculazioni traviata, sia rivocata indietro per la forza del testimonio, che esso ha improntato nell'anima umana. Ora per lo spazio di duemila anni tutte le nazioni incivilite, i Greci ed i Romani prima di Cristo, tutti i popoli delle Chiese orientali ed occidentali, e finalmente anche gli Arabi hanno riconosciuto, che, a preferenza di tutte le altre Filosofie, la socratica sia, non già in ogni sua parte compiuta

(1) Cic., De nat. Deor. l. 2. c. 5.

e neppure in tutte le sue dottrine retta, ma nondimeno fondata nel vero, quanto ai suoi principii, al suo metodo ed alla parte maggiore della sua sustanza. Vi furono certamente presso i Greci ed i Romani parecchie altre scuole filosofiche contemporanee a quella, e ciascuna di esse si acquistò una qualche sequela; ma solo la socratica ottenne durevolezza e l'approvazione più o meno universale dei dotti. Mentre questa trapassò di secolo in secolo, le altre caddero per sè medesime; intanto che i posteri appena ne ebbero una qualche imperfetta contezza. Circa la fine del Medio evo sursero diversi sistemi filosofici; ma, per quanto fosse allora inchinevole la gente a novità, non riuscirono a cacciare del posto l'antica Filosofia; ed i medesimi Protestanti non si mostrarono, per questo capo, punto docili verso Lutero e Calvino. Quindi è che con tutta verità si può asserire, che quei filosofi del nuovo tempo, i quali vollero, non dico correggere e perfezionare la Filosofia socratica, ma rimuoverla come insostenibile e stravolta, non si levarono già contro Socrate, Platone ed Aristotele, ma la pigliarono contro quanto vi avea di colto nel genere umano, e vollero smentire il testimonio, posto dal Creatore nella natura intellettiva dell'uomo.

Di più, dalla natura della cosa, e dall'esempio dei Padri e Dottori della Chiesa noi intendiamo, che nella esposizione scientifica delle dottrine rivelate è indispensabile la conoscenza e l'uso della Filosofia; e dall'altra parte nella rivelazione ci è fornito un nuovo e sicuro mezzo di discernere la vera dalla falsa Filosofia. Perciocchè la Rivelazione non pure ci dischiude quel campo, nel quale l'intelletto colle proprie forze

non è capace di penetrare, ma essa c' insegna altresì, e meglio definite e più compiute, di quello che nessuna Filosofia non ha mai fatto, tutte quelle verità che all' intelletto, lasciato a se stesso, sono accessibili. Il perchè coloro, che più perfettamente hanno conosciut le dottrine della Rivelazione, sono meglio dispost a fare stima intorno alla verità di una Filosofia. Ora tutti i Teologi della Chiesa cattolica in Oriente ed in Occidente, per un intero migliaio di anni, sono stati fermi in questo, che la Filosofia della scuola socratica, colla restrizione già più sopra indicata, è vera, e però è acconcia ad essere adoperata in Teologia; nè da questa sentenza si sono lasciati deviare dalle moltiplici contraddizioni, che, massime in questi ultimi secoli, hanno incontrate. Essi non solo le aveano esaminate e meditate per tutti i lati, ma vi si era, fin dal principio, in maniera acconcissima occorso. I SS. Padri erano convinti, che noi nella Teologia cristiana possiamo valerci della Filosofia dei Greci, ed anzi aveano data alla scuola socratica la preferenza sopra tutte le altre. Se dunque i Padri ed i Teologi, considerati sol come dotti uomini e pensatori profondi, debbono avere un gran peso di autorità; quanto non dovrà essere autorevole l' unanime loro giudizio sopra una Filosofia, quando noi li consideriamo insiememente come i più splendidi indagatori del vero, e come gl' interpreti da Dio datici della Rivelazione?

32. Da ultimo, quanto fu più esteso da sì lungo tempo, e massime nel Medio evo, l' uso di quella Filosofia, e quanto più intima fu l'attinenza delle sue dottrine e del suo metodo colla dichiarazione e col concepimento della verità rivelata; tanto meno po-

tremmo noi capire come questa Filosofia sia stata, per sì lungo tempo tollerata dalla Chiesa, quando quella nel suo intero indirizzo, e nei precipui capi della sua sustanza non fosse in armonia colla verità cristiana; e ciò per non dire dell'essere stato il suo studio richiesto in tutte le scuole, ed il suo uso amplissimo nell' intera Teologia. Se noi crediamo in una Provvidenza naturale, che veglia sopra le tendenze intellettuali del genere umano; noi crediamo non meno nella Provvidenza soprannaturale, che, per mezzo della Chiesa, ci guida alla conoscenza di tutte le verità. Il Brucker dà per ragione dell'avere i Teologi cattolici mantenuta salda la Filosofia scolastica fino al suo tempo, cioè fino al passato secolo, il necessario vincolo, onde quella si collega alla Teologia scolastica. In entrambe dunque (dice egli) avrebbero quei Teologi riconosciuto un apparato di armi, senza le quali non si avvisavano poter combattere per la loro Chiesa. Per questo dunque avrebbero chiusi gli occhi innanzi alla luce sfolgorante della nuova scienza. Fin quì il Brucker (1). Ora quel legame della Filosofia e della Teo-

(1) Pel nostro lettore non sarà senza utilità il conoscere alquanto più d'appresso l'opinione del Brucker, sopra questo particolare. Egli dice di avere largamente esposto con quale operosità, e con quanto sforzo uomini molto insigni tentarono di scacciar via dal mondo la Filosofia scolastica; e che dalle persone ben pensanti sarebbe stato molto gradito anche lo studio, che egli medesimo vi ha recato. Ma, non si dando nella vita umana alcun bene, che sia perfetto, è avvenuto, che da moltissimi si sia mantenuto il *brutto uccello,* adornato solamente di nuove penne. Per quanto poi ciò possa parere strano, vi sono tuttavia delle *cagioni segrete,* dalle quali la cosa si può leggermente spiegare. Ora quali sono coteste cagioni segrete? La prima è quella, che fu recata di sopra; che cioè la Filosofia scolastica è inseparabile dalla scolastica Teologia, ed ambedue si attengono strettamente alla utilità della Curia romana, e di tutta la

gia degli Scolastici non potrebbe da alcuno essere vocato in dubbio. Che poi la Teologia scolastica sia fatto quell' apparato di armi, del quale parla il

rarchia. *Nempe ita arcte cohaeret scholastica Theologia cum hilosophia scholasticorum, et utrique emolumentum curiae Romanae totiusque, quam illa fulcit, hierarchiae ecclesiasticae ntis tamque arctis nexibus implicatum est, ut impossibile erit, sine detrimento, armaturam hanc, qua pro receptis dogatibus bella geri posse haud infeliciter plerique credebant, iicere nuntiumque mittere studio, quod tanta utilitate culribus suis laborum praemia offerebat.* Una seconda ragione si ova nella grande riverenza, onde erano riguardati Alberto Magno, Bonaventura, S. Tommaso, Douns Scoto, soprattutto negli Ordini ligiosi; dai quali uscivano, per la massima parte, i maestri. Si agunga che, nelle controversie sopra la grazia, come furono e sono ndotte, nessuno, senza quella Filosofia, potrebbe cavarne le mani. a ultimo è sopravvenuta la Compagnia di Gesù, la quale ha voluto ntaggiarsi sopra degli altri, come nella difesa dei dommi romani, sì nella maniera dell' insegnamento. In questo modo la Filosofia istotelico-scolastica si fu raffermata nelle scuole devote alla Curia mana. *Et hac quidem ratione factum est, ut cum ubique locorum elior Philosophia iam emersisset; in academiis tamen, quae romae curiae obsequio mancipatae sunt, ex sacris istis ordinibus pulicos doctores accipere solent, itemque in monasteriis philosophia ristotelico-scholastica conservata sit et haud raro egregie aucta.* uttavolta (soggiunge egli) vi furono ancora teologi e filosofi cattolici, i uali intesero la cosa pel suo verso, e si adoperarono pel ripudio della ilosofia e della Teologia scolastica. Tra questi primeggia Melchior ano (davvero?), dal quale ciò appena si saria potuto aspettare; vennno appresso i grandi teologi della Francia (cioè a dire i più fieri nemici della S. Sede) Giovanni Launoy, e Ludovico Dupin; ai quali finalmente si associò ancora il Mabillon (il quale per altro potè essere uì ricordato con un po' più di ragione, che non Melchior Cano. V. *Traité des études monast.* P. 2. ch. 9). Per la qual cosa si sarebbe otuto desiderare anche per la Germania la felicità di vedere introotti, nelle sue scuole e nei suoi chiostri, il Newton, il Gassendi, il artesio, il Leibnitz ed il Volfio, in luogo del Vasquez (come ciò, se uesti ha bensì scritto molto in Teologia, ma nulla in Filosofia?), del anchez (parla forse del casista?), dei Conimbricesi e di altri Scoastici di questa risma (*huius furfuris*). *Tom. IV. Per. III. P.* 1. . 2. *c.* 2. § 1. 2.

Brucker, cotesto, con altre parole ancora più vigorose, ci è stato più sopra solennemente dichiarato dal Capo della Chiesa, parlando a tutta la Cristianità (1). Il perchè dobbiamo concepire, che quel giudizio della Chiesa, sopra la Teologia degli Scolastici, ha un peso grandissimo eziandio per la loro Filosofia. Certo Melchior Cano ha ragione, quando in questa medesima ricerca, se sia cioè da approvare l'uso della Filosofia peripatetica, entra colle seguenti parole: *Se le cose fossero nei termini, in che dovrebbero, non ci saria luogo a disputare intorno a ciò, che si pratica giusta l'usanze e gl'istituti della Chiesa; stante che quella e questi sono argomenti irrepugnabili* (2).

33. Ora quale conchiusione trarremo noi da tutto questo? Forse che dovremo dire, nella Filosofia aristotelica, quale fu elaborata dagli Scolastici, possedersi da noi un sistema filosofico, che, confermato dalla Chiesa sia da accettarsi in tutte le sue parti, come la fedele espressione del vero? Forse dovremo dire che, pel finale ristabilimento degli studii filosofici, o meglio si ami dire per la conchiusione della lotta durata sì lungamente, a noi non resti altro, che procurare una nuova edizione dei libri scolastici del tempo andato?

Noi abbiamo citata più sopra tutta una serie di Pontefici, i quali danno suffragio in favore della Teologia di S. Tommaso, indicandone altresì l'assenti-

(1) Bolla di Sisto V. *Triumphalis* (§ 11.) della quale l'autore aveva ragionato nella dissertazione precedente. *Nota del Trad*

(2) Si bono loco res essent, quae more aguntur et instituto Ecclesiae, de his nihil erat argumentandum; illa enim ipsa certissima argumenta sunt. *De locis theol. l.* 10. *c.* 3.

ento unanime di Vescovi, di Università, di Concilii. iò nulla ostante noi negammo, doversi quindi infe- re, che dunque tutte le dottrine di S. Tommaso, an- ie le meramente teologiche, siano state dalla Chiesa chiarate per sue; ovveramente che la Teologia di Tommaso non possa essere nelle diverse sue parti ecresciuta e perfezionata. Come da noi fu spiegato, tro è quando la Chiesa sopra alcune dottrine di Teo- gi pronunzia il suo ultimo e definitivo giudizio; altro quando essa loda, approva e raccomanda per l'uso opere di un Teologo. Quanto più dunque ci do- remo guardare dalle menzionate illazioni, trattandosi scritti filosofici, e di una meno esplicita approva- one di quelli!

Tuttavolta non andrebbe meno lungi dal vero chi pensasse, che in somiglianti approvazioni della Chie- non sia acchiusa una qualche maniera di sicurezza. he la infallibilità della Chiesa insegnante non meno, ne della discente si distenda eziandio a quelle scienze, ne, senza essere teologiche, sono nondimeno legate rettamente colla Teologia; questo non è messo in uistione, per quanto io sappia, neppure dai nostri vversarii. Ora la Chiesa docente mantiene nella verità discente, non solo per mezzo di quello straordinario agistero, in virtù di cui pronunzia alle volte il suo iudizio sopra errori particolari; ma eziandio per mezzo ell'ordinario e sempre attuoso magistero, in virtù di ui manifesta le vere dottrine nel giro di tutta la terra: però se essa ha l'assistenza dello Spirito Santo, quan- o promulga le sue decisioni contro nuovi errori dom- atici; non è di quell'assistenza medesima destituta, uando fa provvisioni, che sono di una influenza de-

cisiva sopra il suo stabile magistero. Questo poi consiste nel manifestare e chiarire che i ministri della Chiesa fanno le verità rivelate, sotto la guida e la sopravveglianza dei legittimi Pastori. Ora, dovendo non per questi essere introdotti in ogni verità, potrebbero mai essi in questo uffizio di guidare e di soprintendere essere abbandonati dallo Spirito Santo? Chi potrebbe negare, che in quella manifestazione e dichiarazione, fatta dai Ministri della Chiesa, intorno alle dottrine della Fede, esercita una grande influenza la Teologia per essi studiata? E dall'altra parte chi negherà che nella Teologia esercita un'azione notevole la Filosofia, di che altri in quella si vale? Anzi per questo appunto i Pastori della Chiesa compiono principalmente quell'uffizio di custodia per mezzo della vigilanza sopra le scuole e la loro direzione; ed in questo principalmente è fondato l'inalienabile diritto che la Chiesa ha di ordinare le istituzioni delle scuole. Se dunque la Chiesa nell'esercizio di questo diritto non è destituta d'infallibile lume dall'alto, quale guarentigia è data a noi per la sua pratica, nel caso di cui si tratta? Egli è quì parola di una Filosofia, la quale in tutte le scuole superiori della Cristianità fu insegnata per molti secoli, e precisamente in quei secoli, nei quali la Chiesa esercitò, senza ombra di contrasto, il suo diritto di dirigere l'insegnamento; e non onta di ripetute pretensioni in contrario, essa non pure tollerò lo studio e l'uso di quella Filosofia, ma ancora lo promosse e lo prescrisse alle più illustri Università di quel tempo, quali erano quelle di Parigi, di Roma, di Bologna. Questa Filosofia si trova in modo svariatissimo ed intimissimo collegata co

utta la Teologia scolastica; e questa in generale, e peculiarmente quella di S. Tommaso è in maniera olennissima approvata dalla Chiesa, la quale strettisimamente la ci raccomanda, *affine di renderci sicuri ontro tutti gli errori, e bene agguerriti per combatterli* (1). Ora non è forse questa sua pratica un notevole ed anzi un decisivo esercizio di quel suo stabile magistero? Ciò per fermo non può negarsi. Noi concediamo volentieri, potersi rettamente pensare intorno ll'assistenza promessa alla Chiesa da Dio, e nondimeno giudicare, che alcune particolari dottrine di questa Filosofia non siano giuste, anche quando siano in qualche modo connesse con quistioni teologiche; che essa medesima nella sua universalità sia suscettiva di notevoli perfezionamenti, e che anzi per le circostanze dei tempi ne abbisogni; tantochè in questo senso possa essere sostituita da una migliore. Ma potrebbe mai concedersi, che una gran parte delle sue più rilevanti dottrine sia falsa? che il fondamento e l' indirizzo di questa Filosofia sia perverso, fino *ad avere scompigliata la vigna del Signore*? che essa appartenga *a falsi Iddii, al cui servigio si deve rinunziare,* veduto che il procedere oltre in essa ed il perfezionarla, quando si facesse con coerenza, non potrebbe riuscire ad altro, che a propagare un risoluto Panteismo? che essa, anche prima di questo processo logico, sia stata dagli Scolastici portata ad un Semipanteismo, e questo di tanto rea indole, che ha sfigurata e guasta in cento guise, non solo la dottrina della creazione, ma quelle altresì

(1) In questo senso parlarono i PP. Sisto V, Pio V, Alessandro VII, Innocenzo XV ed altri dall'autore altrove citati. *Nota del Traduttore.*

dell'anima umana, della Grazia, della Incarnazione e della Redenzione? Eppure tali sono le asserzioni dei seguaci del Günther e di parecchi altri scrittori del nostro tempo.

Tuttavolta noi non ci dobbiamo tener paghi a difendere, con queste generali considerazioni, la Filosofia antica, ma dobbiamo entrare nei peculiari gravami, che si recano contro di lei, ed esaminare partitamente i tanto combattuti suoi principii ed il suo metodo. Questo nondimeno non si potendo fare, massime a dì nostri, molto brevemente, noi quì interrompiamo le nostre investigazioni teologiche, per intraprendere la difesa della Filosofia antica in uno scritto speciale, il quale dal nostro lettore si potrà considerare come una giunta alla presente opera od un seguito di lei (1).

(1) Ricordi il lettore come con questa Dissertazione si conchiude l'altra Opera dello stesso A. sopra la Teologia antica. *Nota del Trad.*

LA

FILOSOFIA ANTICA

ESPOSTA E DIFESA

INTRODUZIONE

I.

SOPRA L'ANTICA E LA MODERNA FILOSOFIA IN GENERALE.

1. Sotto il nome di *Filosofia antica,* alla cui di-
esa ci accingiamo, s' intende per noi quella Filosofia,
quale, dai primi secoli della Chiesa fino al seco-
XVIII, fu generalmente insegnata nelle scuole catto-
che ed adoperata dai Teologi nello svolgere le scienze
icre. Era questa Filosofia, benchè non certamente in
tti i punti particolari, la stessa che la fondata da So-
rate, e la quale, svolta da Platone e da Aristotele,
già la più rinomata fra i popoli dell'antichità. Non
ochi dei SS. Padri e dei Teologi della prima metà
el Medio evo adoperarono a preferenza la filosofia di
latone, mentre gli Scolastici seguitarono piuttosto le
ottrine di Aristotele; ma ciò non ostante nessuno
uò negare, come pure comunemente non viene ne-
to, che la speculazione tanto dei Padri, quanto degli
colastici debba considerarsi come la stessa, massima-

*

mente ove si contrapponga alla Filosofia moderna; e noi avremo occasione di dimostrare, come in parecchi punti capitali gli uni s'accordino pienamente cogli altri.

La Filosofia scolastica, passata tra molti contrasti dal Medio evo ai tempi moderni, si mantenne nelle scuole cattoliche in tutta la sua propria verità. Dovette bensì soggiacere ad alcune modificazioni; ma quanto al suo fondamento, e quanto al metodo, rimase sempre la stessa. Intanto gli elementi ad essa ostili, provocati e nudriti dalle inclinazioni prevalenti nei varii tempi, facevano sì, che non poche scuole filosofiche, principalmente fuori della Chiesa, ora estendendo le conoscenze sperimentali, ora rinnovando una speculazione platonico-orientale, ora adoperando un nuovo metodo aristotelico, cercassero di aprire alla Filosofia un nuovo e tutt' altro cammino. Con ragione si ha nella storia della Filosofia un particolare riguardo a queste tendenze, giacchè esse non solamente nel loro tempo aveano dell' appariscente, ma spiegano ancora l' origine di quella Filosofia, la quale, in un senso più proprio e ristretto, si chiama la *Filosofia moderna*. Peraltro non si dovrebbe perdere giammai di vista questo gran fatto innegabile; che cioè la Filosofia scolastica, fino al principio del secolo passato, seppe mantenersi in piedi in tutto l'ambito della Chiesa cattolica, la quale occupava ben tre quarti dell' Europa incivilita; nè si dovrebbe dimenticare quanto da molti e grandi pensatori, dal rinnovamento della Scolastica in poi, sia stato fatto a servigio della scienza. Sappiamo pur troppo, che per molto tempo i dotti protestanti disprezzarono la scienza cattolica in modo, che neppur volevano prenderne co-

noscenza (1). Così non fosse ad essi riuscito di propagare i loro pregiudizii eziandio tra i cattolici!

2. Non prima della fine del secolo XVII, riuscì a Cartesio d'introdurre nella Filosofia quella mutazione, che per diverse vie erasi tentata. Non vogliamo quì definire se le diverse scuole, che, dopo Cartesio, seguirono l'una all'altra, siano un parto della filosofia cartesiana, o se questa abbia soltanto dato l'occasione al grande movimento. Il certo si è, che in questo movimento e nell'universalità della Filosofia moderna si manifestava lo spirito, e non già il buono spirito, del tempo corrente. Si magnifica come pregio proprio di questo tempo l'essere in esso il mondo divenuto adulto: i popoli di Europa diconsi usciti alla fine di minorità, risvegliati siccome sono alla pienezza della coscienza di loro medesimi. Sia pure che, sotto alcuni rispetti, quest'encomio abbia la sua verità, e possa spiegarsi in qualche vero senso; ma quanto alla scienza, esso si è spiegato troppo sovente nel senso, che già gli diede Lutero, e che nelle rivoluzioni del secolo nostro si è manifestato in tutta la sua ampiezza. Audace sollevamento contro l'autorità; e perciò distruzione radicale di tutto ciò che esiste: arrogante fiducia di sè stesso; e perciò ardire di creare tutto di nuovo e a proprio talento. Ma il peccato dello spirito, la superbia, provoca come punizione il peccato della carne. Lo stesso tempo moderno, che così millanta, e più che non si fece mai, le doti intellettuali dell'uomo, si è rivolto verso la materia in un modo, che reca a chiunque ben lo rimira nausea e stupore.

(1) Gli autori della storia della filosofia sono stati per lo più protestanti. *Nota del Traduttore.*

3. Non può disconoscersi, che questo carattere del moderno tempo si ritrovi più o meno nei sistemi filosofici da esso procreati. Certamente i nostri lettori non aspetteranno che noi svolgiamo diffusamente questi sistemi, gradiranno nondimeno di vederne con brevità rammemorati i principii; giacchè questi ci serviranno a fare stima delle obbiezioni, che si muovono alla Filosofia antica, ed alle quali noi dobbiamo rispondere. Quanto al Cartesio, voglionsi nella sua Filosofia distinguere tre cose: l'opposizione, in cui si pose colla Filosofia dominante nella Chiesa; il nuovo fondamento che volle dare alla speculazione; e finalmente il sistema che sopra questo fondamento intese innalzare. Egli non si contentò di aggredire questa o quella particolare dottrina degli Scolastici; ma cominciò colla persuasione, che fino a lui non si era conosciuto nè l'unico punto fisso, da cui partire, nè la strada, per cui si potea procedere con sicurezza; e che perciò non solamente non si potevano provare le verità che s'insegnavano, ma s'insegnavano inoltre in gran numero errori. Il punto fisso, da cui pigliare le mosse, il Cartesio si credette di averlo trovato nella certezza, colla quale l'uomo, o piuttosto, per parlare più esattamente secondo lui, lo spirito pensante dell'uomo conosce la propria sua esistenza. La strada poi, per la quale si deve procedere alle altre conoscenze, fu dal Cartesio riposta nel modo, con cui l'uomo perviene a quella sua prima certa cognizione. Nell'erigere finalmente il sistema, seguendo questo suo metodo, egli operava colla stessa indipendenza, contraddicendo alle sentenze universalmente ricevute in moltissime ed importantissime questioni. Senonchè ancor egli fu molto

men felice nell'edificare, che non nel distruggere; giacchè di tutte quelle teorie, che egli sostituì alle antiche, sia nella teodicea, sia nella psicologia, ed ancora nella filosofia naturale, sarà difficile trovarne pure una sola di momento, la quale dai posteri non sia stata inesorabilmente rigettata. Intanto moltissimi l'imitarono con sommo calore nell'osteggiare l'antica Scuola, e nel conato di dare alla Filosofia un indirizzo tutto nuovo, fondandola sopra una base affatto soggettiva. I contemporanei abbracciarono ciò, che corrispondeva così bene alle inclinazioni del loro secolo.

4. Secondo il metodo, che il Cartesio teneva per solamente sicuro, lo spirito pensante movendo dalla propria esistenza, di cui non può dubitare, non ammette niente altro, se non quello, che conosce colla stessa chiarezza e distinzione. Ammettendo un tale principio, si può insieme ammettere che l'uomo possa anche per altre vie acquistare certezza, e che però dal metodo cartesiano dipenda non già ogni conoscenza sicura, ma soltanto la conoscenza rigorosamente scientifica: non già l'ammettere come vere, ma solo il provare speculativamente le dottrine filosofiche. Il Cartesio ha dichiarato espressamente, che non fu giammai sua intenzione di mettere in dubbio la verità delle dottrine rivelate. Benchè dunque si fosse espresso in maniera equivoca, intorno al suo metodo di dubitare; sarebbe tuttavia ingiusto l'intenderlo in un modo diverso da quello, nel quale egli medesimo, in forza della sua dichiarazione, volea essere inteso (1). Egli è

(1) Medit. Resp. quartae. Ad ea, quae Theologos morari possunt. Si quis sibi pro scopo proponat dubitare de Deo, ut in hac dubitatione

noto, che quei Teologi cattolici, i quali favorirono la Filosofia cartesiana, ed approvarono il dubbio, lo spiegavano nel senso indicato, e lo chiamarono *dubbio metodico* o *scientifico,* per significare che quello era un dubbio artificiale e non vero. Ma fuori della Chiesa, ove ben presto si radicava la moderna Filosofia, si procedeva nelle disquisizioni filosofiche allo stesso modo, che nella Teologia. In questa i protestanti non si contentarono di prescindere dagl' insegnamenti della Chiesa, per dimostrare, mediante una dotta interpretazione della divina parola, quelle stesse dottrine, che già per l'autorità della Chiesa sono oggetto indubitabile della Fede; ma non riconobbero questa autorità, nè conseguentemente verun obbligo di credere e confessare come rivelate quelle dottrine, le quali essi col proprio esame non avessero trovato fondate nei fonti della rivelazione. Questo principio, trasportato nelle cerchia della Filosofia, dovea necessariamente dare amplissima estensione alla libera inquisizione, introdotta dal Cartesio. Tutto ciò che era certo all'uomo, sia per l'esperienza, sia per la coscienza religiosa e morale, sia per qualunque altra via, veniva sommesso da senno al dubbio, ed era tenuto per falso, od almeno per incerto, finchè non fosse provato rigorosamente nell' inquisizione filosofica. Or dopo che in questa maniera nell'Inghilterra si fu propagato il *nuovo Scetticismo,* e nella Germania l' *Idealismo critico,* si pervenne ben presto a tristissimi risultamenti. L' inquisizione libera, come

persistat, graviter peccat, dum vult in re tanti momenti pendere in dubio. Verum cum quis hanc sibi dubitationem proponat tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam, rem facit omnino piam et honestam. *Epist. P. II. ep.* 10.

nella Teologia avea distrutta ogni verità teologica, così sbandeggiava dalla Filosofia ogni verità filosofica; conciossiachè si credesse essersi provato che l'uomo o non poteva conoscer niente con certezza, o al più potesse solo le cose sensibili.

5. Tanto l'*Hume*, quanto il *Kant* cercarono nondimeno di salvare per altra via, in qualche modo, la conoscenza di Dio e dell'ordine morale; e benchè gli effetti dei loro tentativi riuscissero incerti e poco soddisfacenti; tuttavolta essi chiarirono coi loro sforzi di riconoscere l'indeclinabile bisogno che ha l'uomo delle verità soprassensibili, e mostrarono ribrezzo di ledere, se non la coscienza cristiana, almeno la coscienza religiosa naturale. Ma i così detti *empirici*, che nello stesso tempo ebbero voga nella Francia, si erano resi superiori ad un tale ribrezzo. Essi non negarono le verità religiose, perchè i tentativi di conoscerle con certezza fossero rimasti frustrati; essendo troppo manifesto, che volevano svincolarsi dalla fede nel mondo soprassensibile, per potersi più liberamente immergere nel mondo sensibile. In questi filosofi, se pure sono degni di siffatto nome, si manifesta l'altra tendenza di quel tempo; quella cioè di cercare, posto da banda Iddio, la prosperità materiale ed i piaceri del senso. Niente però poteva accadere a questi protervi tanto accetto, ed essere in pari tempo tanto acconcio ad aiutarli nella diffusione della infedeltà e nella provocazione alla dissolutezza, quanto il vedere, che uomini, ammirati da tutta l'Europa come sommi pensatori, negassero se non la realtà del soprassensibile, almeno la possibilità di conoscerlo con certezza. In questo modo l'or-

goglio dei razionalisti scettici venne in aiuto alle brame della incredulità sensualistica.

6. La quale fu sostenuta altresì da un' altra parte; mercecchè non soltanto il *Pascal*, ma i *Giansenisti* in genere accusarono i Teologi di avere sfigurata la scienza sacra colla profana. Come coll' esagerare le forze naturali della volontà, al dire dei medesimi, si era continuato nell' interno della Chiesa il Pelagianismo; così si apriva la porta al Razionalismo, con esaltare troppo il lume della ragione: talmente che non solo si deturparono le dottrine della morale cristiana, ma si offuscò perfino il lume della cristiana Fede (1). È questa la comune voce dei Giansenisti. Ma più di qualunque altro il Pascal si adoperò a svellere ogni fiducia nella conoscenza naturale della ragione. Sia pure che questi settarii non l'intendessero; certo essi davano di mano alla scuola di Voltaire e di Diderot. Eliminata come ingannevole la conoscenza naturale delle cose divine, più non era difficile di eliminare altresì la conoscenza soprannaturale: la prima, senza la seconda, non è sufficiente; e la seconda, senza la prima, non può sussistere.

Nella Francia questa dottrina procedeva all'incredulità filosofica ed al suo orribile trionfo; nella Germania succedeva al Criticismo ed al movimento, prodotto da questo, la scuola del *Iacobi:* la quale avea sicuramente alcuna affinità con quella dottrina francese. Imperocchè anche in questa scuola si teneva per indubitato, che la ragione non potesse dal sensibile sollevarsi al soprassensibile, secondo che s' in-

(1) Iansenii Augustinus. *Tom. II. Lib. prooem. c.* 28.

segnava dall'antica Filosofia; pretendendo però, che lo percepisse immediatamente per una sensazione spirituale, la quale il Iacobi denominava *Fede*. Questa dottrina si opponeva bensì all' Empirismo ed al Criticismo, in quanto ammetteva nell' uomo non pure il bisogno di conoscenze più alte e divine, ma eziandio la persuasione della loro realità; ma in pari tempo ammetteva un disaccordo nell' uomo stesso, il quale col suo intelletto, o piuttosto con un sentimento divinatore, doveva affermare quello, che colla riflessione della ragione era costretto a continuamente negare. Perciò le idee del Iacobi potevano bensì trovare qualche simpatia in un secolo, in cui non iscorrevano migliori fonti di cognizioni; ma non potevano giammai arrecare un durevole contentamento.

A questo dunque, mercè del metodo cartesiano, la nuova Filosofia era divenuta. I moderni filosofi persuasi, che i problemi propostici non si potevano sciogliere nella scienza antica, l'avevano rigettata e dimenticata, quasi un edifizio senza fondamento; di più aveano messo in disparte le più recenti specolazioni Leibnizio–Wolfiane, che non eransi del tutto allontanate da quella. Intanto l' impresa, alla quale il Cartesio aspirava, di trovare alla speculazione un nuovo fondamento, fu tentata da molti altri in molte guise, ma sempre indarno. Movendo tutti dal punto fermato dal Cartesio, cioè dalla coscienza nuda e schietta, che la mente ha di sè stessa e del suo pensare, non trovarono la strada per arrivare alla realità delle cose esistenti fuori della mente pensante; tanto che l'effetto di tali e tanti sforzi fu la confessione triste sì, ma pure espressa con somma albagia, di essere impossi-

bile all'uomo l'arrivare alla conoscenza scientifica della verità, e che, per usare le parole dell' Hermes, vi fosse bensì una necessità di pensare, ma non già una necessità di tenere per vero ciò che si era pensato.

7. Accanto alla speculazione, che dall'esperienza ascende alle prime cause, vi era sempre anche un'altra, la quale, nella contemplazione dell'eterno e dell' infinito, cercava di provare o piuttosto di comprendere le cose reali che ci circondano. Anche nella Filosofia moderna troviamo queste due tendenze; e si può dire con ogni ragione, che ambedue furono preparate dal Cartesio. Questi stabilisce bensì, come punto di partenza della speculazione, il fatto della coscienza conosciuto dall'esperienza, ma fonda la verità di tutte le altre conoscenze sopra l'esistenza e gli attributi di Dio; e l'una e gli altri deduce dall' idea stessa, che noi abbiamo dell'eterno e dell' infinito. Le scuole più o meno scettiche, delle quali testè abbiamo parlato, seguirono il metodo analitico; ma esse non solamente non sapevano dall'esperienza elevarsi alle cose, che non cadono sotto di questa, ma nell'esperienza stessa divennero dubbiosi. Spinoza seguì l'altra strada, cercando di comprendere per l'idea dell'Essere supremo tutto il mondo dei fenomeni; e, siccome perfezionamento di questo metodo di speculazione, viene considerata la così detta *Filosofia dell'identità*. Per togliere di mezzo l' opposizione, introdotta dalla Filosofia critica fra la scienza e la Fede, fra la ragione ed il sentimento, la scuola dello Schelling non contenta di quella sensazione spirituale del soprassensibile, di cui parla il Iacobi, volle stabilire una percezione tale dell'essere puro ed assoluto, la quale facesse sparire ogni opposizione,

che scorgiamo nel mondo reale, e spiegasse l'origine e la qualità di tutte le cose. Questa spiegazione credeva l'Hegel di poter perfezionare, considerando la dialettica dello spirito siccome forma vitale dell'assoluto, e deducendo da lui in virtù di essa, non che l'origine, ma anche l'essenza e le relazioni delle cose. L'universo perciò non sarebbe altro, che Dio, o l'assoluto, manifestantesi pel suo pensare.

Questa scuola pretende di provare non solamente la realità delle cose, percepite dal senso, ma anche le verità religiose ed alcuni misteri del Cristianesimo in modo, che se ne comprenda la necessità dalle ultime loro cause. Pure non solamente i suoi avversarii hanno dimostrato, ma molti dei suoi seguaci hanno confessato, che in questa Filosofia non rimangono, che i soli nomi delle verità cristiane, ed anche delle verità morali della libertà, della virtù, del peccato, dell'immortalità. Risguardando dunque il risultamento di questa speculazione, ossia quello che secondo lei l'uomo deve tenere per vero, essa si trova in piena conformità col materialismo degli empirici, e potrebbe considerarsi come un tentativo di giustificare scientificamente il medesimo. Stando le cose così, possiamo ben dire, che in questa Filosofia, più di ogni altra a' dì nostri propagata, si riuniscono le due prepotenti inclinazioni dello spirito del secolo: la superbia e la sensualità, elevandosi per lei dall'una parte la mente dell'uomo per guisa, che si approprii tutto quello che è di Dio, ed abbassandosi dall'altra, fino a voler essere identica colla carne.

8. Tutte queste scuole ebbero la loro origine nel Protestantesimo. Imperocchè anche l'Empirismo fu in-

trodotto dall'Inghilterra nella Francia, ed i suoi seguaci cominciarono col rinnegare ogni Fede cristiana. Volgendo ora lo sguardo all'interno della Chiesa, vediamo che anche in essa la Filosofia moderna ha eccitato diversi conflitti, i quali nondimeno erano di tutt'altra specie. Quei dotti cattolici, che abbracciarono la Filosofia cartesiana, prendevano il metodo del dubbio nel medesimo senso, nel quale, come di sopra abbiamo accennato, lo stesso Cartesio voleva fosse inteso. Non già la certezza della verità, ma la scientifica sua prova dipendeva, secondo essi, dalla speculazione puramente soggettiva. Nè per professare la Filosofia moderna si credeva necessario il rinnegare affatto quella, che fino allora era stata ricevuta. Quei medesimi, che calorosamente parteggiavano pel Cartesio, facevano almeno le viste di combattere soltanto la Scolastica corrotta, e non già la scienza di un S. Tommaso, di un S. Bonaventura, di uno Scoto. Quei Teologi poi, ai quali precipuamente si appellano i fautori di Cartesio, un Fenelon, un Bossuet, un Tomassin, un Gerdil, non possono considerarsi come avversarii della Scolastica: imperocchè ovunque si discostano dalle sue dottrine, essi lo fanno con grande circospezione e con non minore moderazione. Nelle controversie dunque, che si destarono al di dentro della Chiesa cattolica, si trattava di particolari opinioni; le quali si giudicava potersi derivare dalla Filosofia cartesiana, senza recare danno, quanto che piccolissimo, alla Teologia.

Ma le cose, anche tra i Cattolici, andarono al tutto diversamente, dopo che i filosofastri francesi, aiutati dai raggiri dei Giansenisti, e collegati colle società segrete, riuscirono ad ingannare principi e popoli, e ad

introdurre, per mezzo di una rivoluzione violenta, la nuova èra, quale si vagheggiava. Non solamente tutti gli Ordini religiosi, ma anche tutti gl' Istituti scientifici per l'istruzione del Clero secolare, furono distrutti; e quando, dopo il corso di alcuni decennii, si cominciò a ristabilirli, già l' Università di Parigi, dalla quale dipendevano tutte le scuole della Francia, avea dato alle scienze un indirizzo avverso alla religione cristiana. Tutto si doveva creare di nuovo; nè si poteva sperare che in tali circostanze le scienze teologiche potessero, in così breve tempo, ristorare i danni sofferti. Anche nella Germania si erano distrutti gli Ordini religiosi e gl' Istituti, che fino allora aveano coltivata la scienza cattolica; ed intanto, insieme colla moderna Filosofia, compariva una letteratura tutta impregnata dei suoi principii. Filosofi, poeti e storici, tutti, quasi senza eccezione, si adoperarono a propagare, insieme coll' infedeltà e coi suoi pregiudizii, quell'alterigia, la quale, tutta ebbra dello splendore del moderno secolo illuminato, riguardava con disprezzo i tempi passati. Così cessò ogni legame colla scienza antica, conosciuta appena anche tra i Cattolici dal sentirne parlare; e come nella Francia, così eziandio nella Germania non si cominciò, che da pochi anni a pensare seriamente a rannodare quell'antico legame. La Spagna, già prima di questa rivoluzione generale, avea perduto tutta la sua influenza sul resto dell' Europa. L' Italia era illanguidita; e quand' anche in questi paesi la scienza cattolica avesse avuto un numero più grande di forti campioni, l'uso della lingua vulgare, nel trattare le scienze, avea troppo impedito il commercio tra i dotti delle differenti nazioni.

9. Questi avvenimenti e queste particolari circostanze di quel tempo ci spiegano un fatto, al quale in altra nostra opera accennammo, e sopra del quale quì dobbiamo rifarci. Quel fatto è, che, nei primi decennii di questo secolo, vediamo sorgere e nella Francia e nella Germania e nella Italia degli uomini, i quali, per difendere le verità cattoliche, seguirono un metodo tutto loro proprio di speculazione; e mentre più o meno richiamavano a sè l'attenzione dell'universale, furono dalla Chiesa riprovati come caduti in errore. Accadde ciò nella Francia al *Lamennais* ed al *Bautain,* in Italia al *Gioberti,* e nella Germania all'*Hermes* ed al *Günther*. Pare a noi ciò essere avvenuto, perchè tutti costoro non seppero svincolarsi dal più forte pregiudizio del tempo moderno, esser cioè riservato ad esso il trovare la verità, nascosta a tutti i secoli anteriori. Combattevano cotesti dotti la Filosofia incredula dei nostri tempi; ma si levavano ancora contro la scienza degli anteriori tempi cattolici; ed invece di fondarsi sopra di questa, e di combattere sotto la sua direzione, opinarono essere loro dovere il cercare una nuova scienza, ed in ispecie un nuovo fondamento per tutte le scienze. Cercarono; ma non si avvidero, che dai principii di quella medesima speculazione, che impugnavano, erano stati indotti in errore.

10. Sarà nostro còmpito il dimostrare, che tutte le accuse da essi recate in mezzo contro l'antica Filosofia, provengono appunto dall'essersi i ricordati filosofi lasciati abbagliare dalla falsa speculazione dei tempi moderni. Ma affinchè i nostri lettori si accorgano, che noi non crediamo già essere la Filosofia antica in ogni parte perfetta, e superiore a qualsiasi ulteriore

svolgimento, ci permettiamo di fare le seguenti osservazioni. *Melchior Cano* intraprese a coltivare, nella sua celebre Opera *De locis theologicis,* un ramo tutto nuovo delle discipline teologiche. Tratta egli in quest'Opera delle fonti, onde la Teologia desume le sue dottrine, per dimostrare la relazione, che hanno queste fonti col primo principio delle scienze sacre, ossia coll'infallibile parola di Dio, e per determinare quindi il grado e le condizioni della certezza, che ciascheduna di esse appresta, non che il modo, in cui debba farsi uso delle medesime. Queste ricerche, come ognun vede, sono per la Teologia lo stesso, che è per la Filosofia la critica delle facoltà conoscitive; ed appunto questa critica è quella, in cui si crede che la Filosofia antica sia difettiva. Ora noi pensiamo che, per rimediare ad un tale difetto, si sarebbe dovuto seguire lo stesso metodo, che Melchior Cano seguì nella sua Opera quanto alla Teologia. Conosceva egli pienamente le difficoltà della sua intrapresa, e più di una volta è ricorso all'indulgenza dei suoi lettori. Ora in qual modo sapeva egli evitare l'accusa dell'innovazione, o piuttosto l'innovazione medesima? I Teologi anteriori non aveano trattato esprofesso e diffusamente le questioni, delle quali egli si occupava; ma, ciò non ostante, egli era ben lontano dal credere che uomini tanto dotti, e tanto benemeriti della Teologia non avessero neppure pensato sopra questa materia, e fossero affatto digiuni della medesima: anzi era persuaso, che intorno ai principii, donde quelli derivarono le loro discussioni, aveano giudizii molto giusti, e che una teorica sopra questi principii stessi doveva necessariamente essere falsa, qualora si trovasse in contraddizione

coi risultati delle ricerche teologiche, riconosciute ed approvato per tanti secoli. Versatissimo nelle scolastiche disquisizioni e padrone, quanto pochi furono, della scienza, di cui si accingeva a scrivere una introduzione, non si contenta di gittare qui è colà una qualche sentenza di rinomato Teologo, per dare alla sua Opera la sembianza di dottrina ecclesiastica; ma attigne dagli intimi penetrali della Teologia riconosciuta dalla Chiesa, dimostrando da per tutto la connessione delle sue asserzioni coi principii e colle dottrine comunemente ricevute ed insegnate dai Teologi. In questo modo egli dettò un' Opera, la quale, mentre empiva un vuoto nelle scienze teologiche, era in perfetta armonia colle illazioni fino allora ottenute. I Teologi riconobbero l'utilità, che il Cano voleva recare alle discipline teologiche con una chiara ed accurata cognizione dei loro principii, e non trovarono nella sua Opera altro, che uno svolgimento più profondo di quello medesimo, sopra cui non aveano il menomo dubbio. Lungi dal vedere nella sua impresa una innovazione, che potesse arrestare il vero progresso della scienza teologica, si adoperarono con ogni studio a perfezionare le dottrine insegnate dal Cano, occupandosi moltissimo delle questioni da esso trattate nella celebre sua Opera. Perchè dunque non ebbe la stessa sorte la critica delle facoltà conoscitive, intorno alla quale si travagliava la moderna Filosofia? Ciò avvenne, secondo che pare a noi, perchè non solo i Capi delle diverse scuole protestanti, ma anche il Cartesio cogli altri dotti cattolici del nostro secolo, di sopra mentovati, seguirono un metodo tutto diverso da quello, che adoperò Melchior Cano. Vedendo l' intima connessione

che aveva la Filosofia colla Teologia, avrebbero dovuto dedurne, che la speculazione ricevuta da secoli nella Chiesa, ed anzi fino dall'origine del Cristianesimo, non poteva mancare di un sodo e vero fondamento; che quella speculazione stessa poteva ben essere incompiuta, ma non già erronea, almeno nelle questioni principali; e che quindi una vera e retta critica delle facoltà conoscitive non doveva giammai trovarsi in contraddizione con essa. Potevano e dovevano supporre che quei grandi pensatori, che nei tempi andati tanto aveano contribuito agl'incrementi delle convinzioni filosofiche, fossero stati diretti da vere e giuste opinioni sopra i principii della speculazione; poniamo pure che non gli avessero svolti compiutamente ed in particolari trattati. In breve: dovevano capire che era ben loro uffizio non solamente difendere contro i novatori la dottrina già stabilita; ma anche di esplicarla e perfezionarla, e non già d'imitare gli avversarii della dottrina sacra, presumendo d'innalzare dalle prime fondamenta un nuovo edifizio. Se, guidati da tali intendimenti, avessero davvero studiata la speculazione degli Scolastici, invece di contentarsi a conoscerla soltanto dai rapportamenti, che ne dànno un Brucker ed un Tennemann; avrebbero potuto seguire, nello svolgere la teorica delle facoltà conoscitive, lo stesso metodo, che il Cano avea seguito riguardo alle fonti della Teologia; e quindi anche nella Filosofia noi saremmo rimasti sopra un solido fondamento, nè saremmo stati gettati quà e là, insieme coi Protestanti, dai flutti variabili del tempo corrente.

11. Ma si batteva una tutt'altra strada; e già il Cartesio ne avea dato l'esempio. Pare proprio che

egli, immerso nelle sue contemplazioni, abbia chiusi non solamente tutti i sensi rimpetto al mondo esterno, che lo turbava, ma eziandio l'occhio dello spirito a tutto quello, che prima di lui avevano ottenuto i Filosofi anteriori. Ed egli lo fece non soltanto a rispetto di qualche speciale questione, fino ai suoi tempi non ancora del tutto risoluta; ma eziandio a rispetto di tutto il sistema filosofico, dal principio sino alla fine. A lui rileva poco il proferire cose inaudite, e l'asserire come verità irrepugnabile ciò, che i più grandi intelletti aveano da secoli o combattuto come errore patente, o rigettato come opinione mal sicura. Tanto è lungi che la speculazione del Cartesio abbia le sue radici nella Filosofia anteriore a lui, che essa rompe piuttosto ogni legame con quella. Nella lunga prefazione alla principale sua Opera egli dice espressamente, che non è stato dato ancora a nessuno lo scoprire i veri principii della Filosofia. Imperocchè Platone ed Aristotele, i filosofi più rinomati dell'antichità, seguivano gli stessi principii: ma mentre Platone confessava essere i medesimi mal sicuri, Aristotele voleva persuaderne la certezza, benchè non li avesse creduti veri. I più dei Filosofi posteriori (sempre in sua sentenza) seguirono ciecamente i placiti di quei grandi Maestri; ed il resto dei Filosofi medesimi furono impediti di conoscere i veri principii, a cagione dei pregiudizii da loro contratti nell'insegnamento della Scuola. Svolgendo poi i falsi principii, di cui erano imbevuti, e deducendone tutte le possibili conseguenze, deviarono sempre più dalla conoscenza della verità e della sapienza. Quindi conchiude, che coloro sono i più atti ad abbracciare la vera Fi-

losofia, i quali hanno imparato meno di ciò, che fino allora era stato insegnato sotto il nome di Filosofia (1). Promette poi, che coi suoi principii entrerebbe la luce e la certezza in tutti i rami dell' umana cognizione; che chiunque seguisse la sua dottrina, potrebbe sciogliere con ogni facilità le questioni più sublimi della Filosofia, capire e giudicare gli scritti degli altri Filosofi, e così egli sperimentava in sè medesimo; che ai suoi discepoli accadrebbe appunto il contrario di quello, che ai discepoli dell' antica Filosofia: i quali quanto più si affaticavano, tanto più si rendevano incapaci di conoscere la verità (2). In queste parole, a quanto ci pare, si manifesta in tutta la sua nudità il pregiudizio caratteristico, cioè quella profonda superbia, che

(1) Plerique eorum, qui posterioribus hisce saeculis Philosophi esse voluerunt, Aristotelem caeco impetu secuti sunt;... et qui eum secuti non sunt, ... nihilominus opinionibus eius iam imbuti fuerant in iuventute, quia eae solae in scholis docentur; adeoque illis praeoccupatus fuit ipsorum animus, ut ad verorum principiorum notitiam pervenire non potuerint . . . . Illi, qui falsis utuntur principiis, quo ea magis excolunt, maiorique cum cura varias consequentias inde deducunt, se bene philosophari existimantes, eo longius a veritatis et sapientiae notitia abeunt. Unde concludendum est, eos qui quam minimum didicerunt illorum omnium, quae hactenus nomine philosophiae insigniri solent, ad veritatem percipiendam quam maxime esse idoneos. *Princ. Phil. Epist. loco praefationis.*

(2) Qui hunc librum meum cum attentione legent, rationem habebunt sibi persuadendi, non opus esse alia principia quaerere, quam ea, quae tradidi, ut ad altissimas quasque notitias, quarum mens humana est capax, perveniatur. . . . Dicere potuissem, eos, qui opinionibus meis sunt imbuti, multo minori negotio aliorum scripta intelligere, eorumque verum pretium aestimare, quam qui imbuti illis non sunt: prorsus contra, ut supra dixi, quam accidit illis, qui ab antiqua philosophia initium fecerunt: eos videlicet, quo plus in eo desudarunt, tanto solere ad verum percipiendum magis ineptos esse. *Ibid.*

distingue il tempo moderno da qualunque altro. Così piacesse a Dio, che un simile linguaggio non si trovasse presso alcuni scrittori anche cattolici dell' età nostra.

II.

ACCUSA CONTRO LA QUALE L' ANTICA FILOSOFIA DEV' ESSERE DIFESA.

12. Dalle cose, dette di sopra, si deduce facilmente quale sia la principale accusa, che si muove contro la Filosofia antica. Essa (si dice) trasandò di rendersi ragione delle condizioni e dei limiti di ogni conoscenza; e quindi non solamente mancò di sodo fondamento, ma per difetto di questo fu, senz' avvedersene, indotta in molti errori. Ecco l' accusa. Ma per conoscerne tutto il valore, fa d' uopo determinare più chiaramente ciò, che si abbia da intendere per base o fondamento della Filosofia. A noi non è dato ottenere la conoscenza riflessa della verità, se non per una di queste due vie; cioè o movendo da proposizioni, la certezza delle quali è da noi già percepita; ovveramente convincendoci della verità di date proposizioni col ridurle ad altre, della cui verità non possiamo dubitare. L' uno e l'altro processo ci sarebbe impossibile, se non fossero in noi certe conoscenze, le quali non suppongono altre per cui divengano certe. In queste conoscenze si trova l' incominciamento di ogni speculazione; ed il determinarle, il provare la loro infallibilità, il dimostrare la loro relazione con ogni altra conoscenza; ecco ciò che vuol dire *dare alla Filosofia una base, un fondamento.*

Ora noi abbiamo una triplice via per arrivare alla conoscenza: l'*Esperienza,* ossia la percezione sensibile; la *Fede,* ossia il tenere per vero ciò, che altri asserisce; ed il pensare dell'intelletto o vogliamo dire il *Discorso*. La prima questione dunque, che ci si offre, è: in quale di queste tre specie di conoscenze abbia da cercarsi l'incominciamento della speculazione? La sentenza più comune, la quale, come vedremo, fu anche quella degli Scolastici, asserisce che la cognizione intellettuale suppone la cognizione sensitiva; di modo che la cognizione intellettuale non solamente si svolge intorno ad oggetti sensibili, ma deve ancora, per conoscere il soprassensibile, quanto alla sua esistenza e qualità, muovere dai fatti somministratile dalla esperienza: che però l'intelletto non sarebbe capace di ciò, se non fosse un principio conoscitivo essenzialmente diverso da quello dei sensi; talmente che appunto per questa diversità esso è in istato di assicurarsi della certezza dell'esperienza, ed ha dritto di muovere da essa, e di acquistare quindi la coscienza della verità della sua cognizione. Secondo questa sentenza, il punto di partenza della speculazione è riposto nella sperienza; tuttavolta il principio, pel quale non pure si fa possibile il progredire da essa, ma la medesima prima mossa diviene certa, quel principio, diciamo, è posto nell'intelletto. La fede, secondo questa sentenza, suppone e l'esperienza ed il discorso (ossia la scienza); imperocchè non possiamo avere la fede, se prima non abbiamo riconosciuta l'autorità del testimonio, che ascoltiamo.

13. Contro questa dottrina sorge una scuola, la quale, nata al principio di questo secolo nella Francia,

trovò eco nell' Italia non meno che nella Germania. Questa scuola vuole che il cominciamento della cognizione intellettuale, anzi di ogni certa cognizione, si trovi nella fede, e che l' uomo non possa fidarsi nè alla propria sua esperienza, nè al proprio suo pensare, se non in quanto la verità dell' una e dell' altro venga testificata dall' autorità del genere umano, o della divina rivelazione. In questa scuola si accusano gli Scolastici di Razionalismo, e parecchi seguaci dell' anzidetta dottrina non hanno avuto ritegno di accusare fin anche un S. Tommaso ed un S. Bonaventura di avere insegnato una Filosofia, la quale, quando fosse svolta a rigore, indurrebbe in errori ateistici e panteistici. Altri credettero poter trovare in quei medesimi antichi Dottori le loro proprie opinioni intorno alla certezza, ed accusano di Razionalismo ateistico Cartesio, e quasi tutti i moderni Filosofi e Teologi, i quali, in loro sentenza, da Cartesio sono stati traviati dal vero.

Mentre questi Filosofi disperano quasi affatto della ragione, vi sono altri, che la credono capace di una conoscenza, per mezzo della quale essa ragione avrebbe in sè medesima, ed indipendentemente non solo dall' autorità, ma eziandio dall' esperienza, tutti gl' incominciamenti o vogliamo dire tutti i principii della speculazione. Secondo essi, la ragione conosce il soprassensibile, ed anche il più sublime, Dio, immediatamente, cioè per mezzo di una intuizione mentale; e in virtù di tal conoscenza perviene non solamente a tutte le altre percezioni intellettuali, ma acquista *a priori* la certezza dell'esistenza di Dio, cioè della prima verità, sopra cui riposa tutta la Metafisica; per modo

che il fondamento di tutto l'essere e di tutto il vero sarebbe anche il primo cominciamento di tutta la nostra conoscenza. I seguaci di questa dottrina accusano gli Scolastici di avere preparate le vie all'Empirismo lockiano, o piuttosto di essere già andati soggetti a quasi tutti i vizi di questo. Secondo essi gli Scolastici, se fossero stati conseguenti ai loro principii, non sarebbero mai potuti elevarsi al soprassensibile, nè dar conto dell'intellettuale cognizione del sensibile e della certezza dell'esperienza. Come parecchi Filosofi del tempo moderno, così ancora il Günther e l'Hermes, sono molto lontani dal sostenere la intuizione intellettuale. Essi concedono che la conoscenza del soprassensibile non può essere per noi, che mediata; ma al tempo stesso sostengono che gli antichi, benchè seguissero per questa parte il vero metodo, non aveano tuttavia conosciuto ciò che fosse e perchè fosse il vero; essere stato riservato al tempo moderno l'esaminare più profondamente la questione sopra la relazione tra il subbietto conoscente, e l'obbietto conosciuto; e lo schivare così i pericoli e gli errori, in cui quelli erano caduti. Questa accusa vogliamo noi esaminare più da vicino.

14. L'Hermes ripete in varie occasioni, che alla Filosofia deve mancare la profondità, ogni qualvolta non si fa distinzione tra il pensare necessario, ed il tenere alcun concetto per vero necessariamente. L'antica Filosofia, trascurando una tale distinzione, non poteva ottenere la verità *reale* o *materiale*, ma soltanto una verità *formale* (1). L'indole della moderna Filosofia, secondo lui, consiste in ciò, che essa cerca

(1) Introduzione alla teologia. P. I. Introd. filosof. §§. 14, 19, 21.

in tutto la *realtà* della conoscenza; l'antica si contentava del *nominale,* confondendolo ancora talvolta col reale. Dimostrando quest'errore, la Filosofia moderna ha recato all'aperto il nulla di tutta la Metafisica antica; e ciò essa ottenne conoscendo, nella investigazione dell'origine dei nostri concetti, la diversità della loro contenenza e della loro qualità (1). La confusione dei concetti, di cui si rese colpevole l'antica Filosofia, venne principalmente da questo, che essa non distingueva i *concetti della ragione,* i quali non servono ad altro, che a poter pensare le cose percepite coi sensi, dai *concetti dell' intelletto* (idee), mediante i quali si apprende l'invisibile fondamento o principio delle cose percepite (2). Quinci avvenne che ora si contentava del pensare della ragione formale, ora di dedurre dai concetti nominali, senza più, la realità dei loro sustrati; e per la stessa ragione trasferiva spesse volte i concetti, formati sulle cose percepite coi sensi, ad oggetti soprassensibili, non secondo l'analogia, ma secondo la proprietà di quei medesimi concetti; così che dovette cadere in diversi errori, non solo risguardanti l'esistenza e gli attributi di Dio, la creazione e lo spirito, ma anche i misteri da Dio rivelati (3).

Anche il *Günther* sostiene che gli antichi non abbiano conosciuto, nè il fondamento, nè i limiti della certezza. « Essi, così egli dice, presero le mosse dal» l'obbietto, ma niente dissero nè delle condizioni, » sotto le quali il soggetto poteva arrivare ad una certa » conoscenza, nè della parte che questo aveva nella

(1) Teol. Dogm. Vol. I. Del metodo §§. 11, 16-21, 33.
(2) Introduz. filos. §. 28. pag. 154.
(3) Teol. Dogm. §. 19.

» verità. » Le idee cristiane sospinsero bensì la speculazione del Medio evo alla soluzione di tale questione; ma il Cartesio soltanto ne rendeva possibile lo scioglimento (1). Imperocchè per avere certezza intorno all'obbietto, fa d'uopo che siasi prima conosciuto il modo, onde il soggetto pensante acquista il pensiero dell'*io*, e quindi diventa conscio di sè stesso. L'antica Filosofia (sempre secondo il Günther) non conosceva l'importanza della coscienza di sè medesimo, e quindi non solo non comprendeva la vera ragione, per la quale sono certe le conoscenze sperimentali, ma non domandava neppure quale condizione si richiedesse, per attribuire una realtà obbiettiva alle cose esterne, ammettendo, senz'altro, che per mezzo dell'intuizione, quale immediata cognizione dell'obbietto, si avesse già piena certezza del medesimo (2). Per la stessa ragione asserisce il Günther, che nella Scolastica in luogo del realismo metafisico predominò un formalismo logico. Imperocchè invece di ridurre ciò che si conosceva istoricamente, ossia mediante l'esperienza e l'autorità, al suo principio per mezzo dell'*idea*, e vuol dire il pensiero del principio reale invisibile dei fenomeni visibili, la Scolastica si contentava di subordinare il particolare, mediante il *concetto*, all'universale fattizio ossia formato dall'astrazione. Ecco quell'antica speculazione *concettuale*, di cui parla spesse volte il Günther, e alla cui influenza attribuisce il non avere i Padri e gli Scolastici saputo vincere nella scienza gli errori panteistici, nè determinare speculativamente la differenza essenziale tra lo spirito e la natura, tra Dio e l'uomo,

(1) Peregrin's Gastmahl. (Banchetto di Pellegrino) pag. 477-480.
(2) Januskoepfe (I capi di Giano) pag. 166-293.

nè assegnare la vera relazione che la scienza ha verso la Fede (1).

16. Queste sono, proposte almeno pei sommi capi, le principali accuse, contro le quali togliamo a difendere la Filosofia dell'antichità cristiana. Il punto capitale di quelle è costituito dal rimprovero, che la speculazione degli Scolastici era mancante di un sicuro fondamento o principio. Avendo intanto l' Hermes ed il Günther additato la ragione e le conseguenze di questa mancanza, fa d' uopo che la difesa, come è l'accusa, sia tripartita. Nella *prima parte* esamineremo quei punti, nei quali quei due filosofi trovano la ragione di tutti i mali; ed esporremo in primo luogo la dottrina degli Scolastici intorno all' origine della conoscenza umana, per quindi investigare se essi veramente abbiano filosofato senza *l'idea,* e non abbiano conosciuto se non ciò, che l' Hermes ed il Günther chiamano *concetto*. Tratteremo ancora della grande controversia sul *Realismo* e sul *Nominalismo,* per vedere se la Scolastica non abbia saputo trarsene fuori senza naufragare, dopo lunghe ed inutili disputazioni, nel Nominalismo. Queste ricerche preparatorie sono tanto più necessarie, quanto che eziandio i difensori della fede immediata e dell' intuito intellettuale, e tutti gli avversarii degli Scolastici, e perfino alcuni dei loro amici fanno coro coll' Hermes e col Günther, nel proferire simili accuse, sia riguardo alla dottrina sopra l'origine ed il valore dei concetti, sia riguardo alle dispute dei realisti e dei nominalisti.

(1) Lydia (scritto periodico) an. 1849, pag. 352. an. 1852, pag. 326 e seg. Euristheus et Herakles pag. 229, 327.

Nella *seconda parte* discuteremo quelle quistioni, che si riferiscono al fondamento della Filosofia: e perciò diremo in prima della *certezza,* della base e della norma di lei; e quì sarà il luogo di esaminare le dottrine, che la scuola del de Bonald oppone agli Scolastici. Avendo poi dimostrato che questi, non senza ragione, ammettono in ciascuna natura razionale un principio ed una norma della certezza, investigheremo in un Trattato intorno ai *principii,* se l'antichità abbia conosciuto questi principii soltanto come leggi del pensare, certificate alla mente dalla intuizione, senza penetrare nel loro valore metafisico; se siansi altresì contentati della certezza, provegnente dall' intuizione sensibile, senza darsi alcuna cura della verità obbiettiva del nostro pensare; e se coll'apprensione nominalistica delle cose esistenti, abbiano realmente preparata la via al formalismo logico della scuola del Kant. Infine ci rivolgeremo alla questione intorno al *metodo,* per dimostrare, a giustificazione degli Scolastici, che il metodo puramente sintetico, con cui, cominciando dall' intuizione dell'assoluto, si vuol da essa provare a priori la realtà di tutte le cose, è affatto impossibile; sia che si riguardino le qualità della mente conoscente, sia che quelle del mondo da conoscersi; e che l' unione del metodo sintetico col metodo analitico non potrà mai essere altra da quella, che era già conosciuta ed adoperata dagli Scolastici. Egli è ben vero che in ciascheduno di questi tre Trattati si dovrà parlare della certezza dei principii e del metodo. Ma abbiamo voluto determinare l'obbietto di ciascheduno, secondo ciò che in esso tiene il primo luogo. Siccome però gli avversarii degli Scolastici non

si contentano di obbiettar loro quella mancanza nell'assegnare il fondamento della Filosofia, ma li accusano inoltre di avere insegnato, od almeno favorito colla loro speculazione, errori contrariissimi al Cristianesimo; così, nell'ultima e terza parte di quest'opera tratteremo di quelle verità, alle quali si riferisce una siffatta accusa; dimostrando che cosa abbiano insegnato i medesimi Scolastici sulla differenza dello spirito e della natura, sulla creazione, e sulla conoscenza dell'esistenza e dell'essenza di Dio.

17. Del resto i nostri Lettori avranno già conosciuto, da quanto abbiamo detto nel primo paragrafo, non essere nostra intenzione il provare, che presso gli Scolastici si trova esposta la teorica della conoscenza, come si richiederebbe pei nostri tempi. Parecchie questioni spettanti a questa teorica non furono da essi trattate diffusamente; parecchi dubbii, sollevati dalla moderna Filosofia, non furono da essi neppure toccati; e l'aver mancato d'una compiuta critica della facoltà conoscitiva può essere stata anche la cagione, che certe questioni speculative non fossero state sciolte in maniera da soddisfare pienamente. Ciò, che noi neghiamo, si è che gli Scolastici, a cagione di questa mancanza, fossero caduti in errori speculativi, ed avessero seguitata una via del tutto falsa. Noi anzi sosteniamo che la Filosofia moderna è caduta in errori così numerosi, e talvolta anche mostruosi, appunto perchè, nell'ardore di trovare un fondamento stabile per la Filosofia, disprezzò l'antichità cattolica; e volendo far tutto nuovo, giunse a ritrovamenti stranissimi, cominciando talvolta la sua nuova speculazione da errori, non che vecchi, ma antiquati. I nostri lettori non

aspettino però che noi ai sistemi della Filosofia moderna contrapponiamo un edifizio dottrinale, innalzato sopra i principii dell'antica Scuola. Noi non miriamo ad altro, che a sciogliere le difficoltà e le accuse, che anche Dottori cattolici muovono alla Filosofia degli Scolastici, sperando di poter dimostrare, che questi Dottori stessi sarebbero stati molto più felici nella loro lotta contra l'incredulità, se avessero maneggiate le armi della antica Scuola. Vedremo cioè che l'antichità si profondò molto più addentro di quello, che comunemente non si crede, nelle questioni e nei dubbii, onde sono commossi i tempi moderni. Il perchè se uomini, ai quali Iddio ha compartito la capacità e l'agio, che a me mancano, prendessero a trattare le scienze filosofiche nello spirito, e secondo i principii degli Scolastici, potrebbero senza grande difficoltà soddisfare a tutti i bisogni del tempo presente.

LA FILOSOFIA ANTICA
ESPOSTA E DIFESA

TRATTATO PRIMO
DELLE RAPPRESENTANZE INTELLETTUALI

CAPO I.
PRINCIPII DEGLI SCOLASTICI INTORNO ALLA CONOSCENZA.

Per formarsi un giudizio sopra qualunque siasi sentenza, fa di mestieri che prima di tutto si conoscano i principii, donde essa s' inizia; stante che i principii sono quelli, che la regolano e la dirigono in tutte le sue parti. Tuttavia appunto per questa ragione, riesce difficile l' intendere fino dalle prime mosse i medesimi principii con esattezza ed apprezzarli secondo il merito. Questa difficoltà poi diviene ancora maggiore, ove trattisi d'una teorica della conoscenza umana; imperocchè ci costa non lieve fatica il rivolgere la nostra mente, legata ai sensi, al proprio suo atto, per fare di questo l'obbietto della sua contemplazione. Per tale ragione la materia, che tratteremo in questo Capo, non potrà dilucidarsi nè provarsi pienamente, se non con quelle dottrine, che più tardi saremo per isvolgere; tuttavia ne caveremo una cognizione generale

sopra non poche quistioni rilevantissime, la quale ci basterà per ispandere luce sopra alcune accuse, che si fanno alla Filosofia scolastica.

I.

Primo principio: *La conoscenza nasce da ciò, che nel conoscente viene generata una immagine del conosciuto, dall'azione comune di entrambi.*

18. Abbiamo riunito in questa proposizione due assiomi, insegnati dagli Scolastici, e prima di essi dai Padri della Chiesa. Se diciamo, che nel subbietto conoscente viene generata una immagine dell'obbietto conosciuto, non diciamo altro, se non che il subbietto conoscente riveste una certa somiglianza coll'obbietto conosciuto. E ciò è quello, che viene enunciato nel primo assioma degli Scolastici: compiersi cioè ogni conoscenza per mezzo di così fatta assimilazione (1). Considerando le espressioni generali, onde viene enunziato, e con cui niente si determina sopra la qualità e l'origine della detta simiglianza, sembra che non si possa dubitare della verità dell'assioma medesimo. Imperocchè quello, che noi conosciamo, l'accogliamo in certa guisa dentro di noi, e lo possediamo mediante la facoltà conoscitiva (2). Ora egli è impossibile che

(1) Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 2 *c.* 77. *et l.* 4. c. 11.

In primis supponimus de ratione intellectionis immo et cognitionis esse, ut per quandam assimiliationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in Philosophia et Theologia, communi consensu receptum. *Suarez de Angelis l.* 2. *c.* 3 *n.* 7. *et de Anima l.* 3. *c.* 1.

(2) Omne intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius, quod intelligitur, per intellectum. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 4. *c.* 11.

questa facoltà accolga in sè l'oggetto quanto al suo essere fisico. Essa dunque lo possiede soltanto in quanto lo riproduce, lo ricopia e lo genera, per così dire, di nuovo, in un modo conforme alla natura di essa facoltà. Questo si avvera, sia che il conoscente percepisca oggetti da sè diversi, sia che conosca sè stesso. Per tacere del fantasma, pel quale l'uomo si conosce quanto all'esterne sue apparenze, anche la rappresentanza intellettuale, per cui apprende la sua essenza o quiddità, non è altro, che l'immagine di questa, ingenerata nell'intelletto (1). Ma eziandio quando la conoscenza non è modificazione della sostanza, ma sostanza essa stessa (ciò che si verifica in Dio), si spiega la medesima con dire, che l'essere conoscente sè, è a sè medesimo sua immagine. Per assegnare la ragione, onde la seconda persona della Divinità vien chiamata come *Verbo,* così anche *Immagine* di Dio; i Teologi di ogni tempo insegnarono, che ciò avviene dacchè la seconda persona procede dalla prima per via di generazione intellettuale (2). La medesima essenza è nel Padre, o, per dir meglio, è, come Padre, la conoscenza generante (il Dire); ed è, come Figlio, la conoscenza generata (il Verbo): perchè in virtù della vita sua intellettuale è la perfetta immagine di sè stessa.

19. Per ispiegare più distintamente quella rassomiglianza tra il conoscente ed il conosciuto, dalla quale sorge la conoscenza, il Suarez richiama l'atten-

(1) Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tanquam ex eius impressione formatam. *S Anselm. Monol. c.* 33.

(2) Hebr. 1, 3. Coloss. 1, 15. S. Thom. *l. c.*

*

zione sul diverso modo, in cui possono essere simili le cose. Nel senso più lato, similitudine vuole dire conformità. Possono esser conformi le diverse cose, o quanto alla loro sostanza, o solamente quanto alle loro proprietà od ai loro accidenti. Soltanto le tre Persone divine hanno numericamente una medesima essenza; e perciò la somiglianza tra loro è perfettissima. Le cose create possono essere simili, quanto all'essenza; ma soltanto in modo, che l'essenza, perchè sussistente in ciascuno individuo concreta, diviene molteplice: e queste cose simili quanto all'*essenza*, si chiamano *della stessa specie* od omogenee. Le cose, o simili o dissimili quanto alla loro essenza, possono inoltre essere conformi quanto agli accidenti, cioè quanto alla loro quantità o qualità. La conformità nella *quantità* si chiama *equalità;* e *Similitudine* in senso più stretto si denomina la conformità di più cose, quanto alle loro *qualità* non essenziali. Affinchè però una cosa sia immagine d'un'altra, non basta qualunque siasi similitudine, ma si richiede una similitudine prodotta coll'intenzione di imitarla. Peraltro non è necessario, che la similitudine, esistente tra il conoscente ed il conosciuto, sia una conformità quanto all'essenza, altrimente non sarebbe possibile il conoscere cose a noi eterogence; ma quella similitudine è di sua natura immagine, perchè essa viene prodotta nel conoscente per copiare il conosciuto, per rifarlo, e con ciò ridurlo, in qualche guisa, in nostro potere.

Gli Scolastici antichi appellarono l'atto conoscitivo *intentio;* e però tutto quello, che si riferisce alla conoscenza ossia all'atto di conoscere, si denominava da essi coll'aggettivo *intentionalis*. La similitudine

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

dunque, pel cui mezzo si conosce, era chiamata da essi *intenzionale*, e la opponevano alla *reale*, ossia a quella, che esiste tra le cose medesime; non già perchè non fosse qualche cosa di reale anche l'intenzionale, ma perchè questa appartiene all'ordine della conoscenza.

Da questo si rileverà in qual senso dicano gli Scolastici, che le cose sono intelligibili, perchè, oltre l'essere, il quale hanno in sè stesse, possono aver anche un essere in un altro, cioè nel conoscente: vuol dire l'essere *intenzionale*, che noi possiamo ben chiamare l'essere ideale; e che un principio è conoscente da questo, che, oltre l'essere suo proprio, è capace di ricevere in sè l'essere altrui (1).

20. Qualunque siasi conoscenza racchiude in sè la similitudine dell'obbietto conosciuto; ma questa similitudine può essere tipo o copia, secondo che l'obbietto conosciuto viene prodotto mediante l'immagine, che già il conoscente ne possiede, ovvero che la conoscenza si acquisti dell'obbietto già esistente. Così la rappresentanza, che abbiamo d'un oggetto del mondo esterno, è una copia formata nella nostra mente intorno a quest'oggetto medesimo; ma il pensiero, che l'artista svolge nella propria sua mente, è il tipo dell'opera, che, secondo quest'esemplare, da lui viene eseguita. Questi pensieri della mente creatrice od artistica vengono denominati dagli Scolastici *idee* (2). L'idea

(1) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. *Summa th. p.* 1. *q.* 15. *a.* 1.

(2) S. Thom. De verit. q. 3. a. 1. et *Summa* p. 1. q. 16. a. 1.

si rapporta perciò alla cosa come causa (prototipa); mentre le altre rappresentanze, tanto sensibili, quanto intellettuali, suppongono l'obbietto, qual fondamento e cagione. Tuttavia cosiffatte rappresentanze, generate nello spirito dall'obbietto, precedono sempre quelle, secondo le quali viene prodotta qualche cosa; e, purchè si prenda nel vero suo senso, ciò ha luogo anche nelle idee divine. È impossibile che in Dio si trovi una scienza generata in lui dalle cose create; perchè egli conosce non solamente sè stesso, ma ancora tutti gli altri esseri reali e possibili nella propria sua essenza. Di qui alla conoscenza di questi esseri precede in lui, non in ordine di tempo ma di ragione, la conoscenza di sè medesimo, ed in conseguenza una conoscenza generata dall'obbietto. Siccome in Dio è un solo principio di tutto il suo conoscere, così non è in lui, che un solo pensiero, un solo atto conoscitivo, che abbraccia tutte le cose; il Verbo, che procede dal suo intelletto conoscente, è perciò nello stesso tempo immagine di Dio, che lo pronunzia, ed archetipo di tutte le cose che sono e possono essere (1).

(1) Verbum interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellecta: similitudo enim alicuius in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium; vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id, cuius est similitudo, sicut ad principium . . . . Cum autem Deus et se ipsum intelligat et alia, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut ad principium: est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur, quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; ad ipsum Deum cuius est verbum, sicut eius imago. *S. Thom. Cont. Gent. l.* 4. *c.* 11.

21. Nel fin quì detto si contiene anche il secondo assioma enunciato nel Principio da noi proposto: giacchè in questo non è detto soltanto, che la conoscenza sorge dall' immagine del conosciuto, esistente idealmente nel conoscente; ma inoltre che questa immagine viene ingenerata nella mente dal conosciuto, e dal conoscente. È questo l' altro assioma della Scolastica, il quale tuttavia non meno, che il primo, venne già stabilito da S. Agostino con queste precise parole: *Ab utroque notitia paritur, a cognoscente et cognito* (1).

Con questo venendosi in primo luogo ad attribuire al conoscente un'attività, si domanda: in che ella consiste? Se noi non possiamo avere la conoscenza d'una cosa, se non in quanto di essa formiamo in noi la rappresentanza mentale; siegue che la conoscenza suppone in noi una passione ed un' azione. Ora è forse questa azione della mente sopra sè medesima quella, della quale parla l' assioma accennato? Non già. Di fatto, quest' azione e passione non sono la conoscenza o l' atto conoscitivo; anzi lo precedono come causa: atteso che noi per questo conosciamo, che la rappresentanza si ritrova in noi. Ora l' assioma parla della conoscenza, cioè dello stesso atto conoscitivo. Si osservi dunque, che vi ha una doppia azione; nell' una l' agente opera sopra un altro o sopra sè stesso, ca-

(1) Manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. *De Trin. l.* 9. c. 12.

gionando qualche mutazione; l'altra è nell'agente come una sua perfezione, senza cagionare in lui o in un altro mutazione di sorte alcuna, benchè l'azione medesima sia conseguenza d'una mutazione operata nel subbietto agente. Così il risplendere, onde un corpo è luminoso esso medesimo, è diverso dall'atto illuminativo, per cui illumina un altro corpo. Ora siccome un corpo è lucente per ciò solo, che la luce è in lui; così il conoscente conosce soltanto per ciò, che con esso è unito, sia sostanzialmente, sia per immagine conoscitiva, l'obbietto. In virtù di questa unione la conoscenza procede dal conoscente e dal conosciuto, come da un solo principio (1).

Quantunque sia manifesta e riconosciuta questa verità, essere cioè la conoscenza un'operazione della

(1) Duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatiò, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu: unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu, et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio eius: et ideo oportet, quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet, quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, inquantum scilicet ad hoc, quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio ... sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem, sicut effectus ad causam. *S. Thom. De verit. q.* 8. *a.* 6.

mente; essa verità nondimeno fu contraddetta, massimamente dalla scuola cartesiana. Asseriva il Malebranche, che la facoltà conoscitiva è puramente passiva, e che tutta l'attività racchiusa nel conoscere deve attribuirsi a Dio. Se quest'asserzione si prende nel senso, che per attività s'intenda quella, la quale, come testè abbiamo spiegato, precede in noi all'atto conoscitivo propriamente detto; il senso della dottrina di Malebranche è questo: Dio produce in noi le rappresentanze, per le quali conosciamo; e di quest'errore parleremo più tardi. Se poi voleva dire, che nella conoscenza non è per niente attiva la mente nostra, ma Dio solo; allora per non dire parole prive di senso, bisogna considerare la conoscenza non come un effetto, ma come una manifestazione (fenomeno) di Dio. Imperocchè se mai vi è un'azione vitale, essa è certamente il conoscere. Ora è un'aperta contraddizione l'asserire che l'azione vitale appartenga ad un altro principio, che non a quello, in cui essa si trova. Se dunque il conoscere, il quale è in noi, non è nostra azione, ma è di Dio; anche il principio della conoscenza, è l'essenza di Dio. Negare poi all'uomo la propria sua azione, è certamente lo stesso, che negargli il proprio suo essere, e la propria sua vita; il che se vien negato all'uomo, con maggiore ragione deve negarsi a tutti gli altri esseri; ed il Malebranche in fatto di tutti lo nega. Onde segue che, giusta questa dottrina, fuori di Dio non esiste alcuna vita o alcun essere sussistente in sè e diverso da Dio; ma che tutte le essenze finite sono l'essenza di Dio diffusa al di fuori, e che la loro attività non è, che la manifestazione dell'unica essenza divina, varieggiata in guise infinite. Con questo però

saremmo già usciti dalla questione, da noi proposta, cioè se la nostra conoscenza sia per attività della mente nostra; e la questione sarebbe diventata quest'altra: se la mente nostra, e tutto il finito in generale, abbia una vera sostanzialità, o non sia che la modificazione d'un altro essere, cioè di Dio.

22. Giusta il mentovato principio degli Scolastici, la conoscenza suppone non solamente una attività della nostra mente, ma altresì una certa influenza dell'obbietto sulla mente medesima. La ragione, che di ciò essi adducono, si è perchè l'intelletto non può uscire in atto da sè per concepire piuttosto questo che quell'altro oggetto; ma questa determinazione gli deve venire dall'obbietto (1). Ora siccome l'essere, che l'oggetto ha in sè stesso, riceve la sua determinazione dalla forma reale; così deve essere determinato dalla forma ideale quell'essere, che il medesimo oggetto ha nella mente dell'intelligente. E poichè l'essere ideale non è altro, che la riproduzione mentale del conosciuto nel conoscente; l'influenza esercitata

(1) Omnis cognitio est a potentia et obiecto, sive a cognoscente et cognito. Ratio a priori est, quia omnis cognitio saltem creata, est expressio et imitatio atque imago vitalis obiecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognoscente; implicat enim cognoscentem vivere per aliquid, quod ab ipso non est, sed pure illud recipit ab alio mere passive se habendo; in quantum vero cognitio est expressio, imitatio et imago obiecti, procedit ab obiecto. Illud enim quod requiritur ad effectum, ut assimilet sibi talem effectum, requiritur tanquam causa activa effectus; cum assimilare sibi effectum sit maxime proprium causae activae. *Silvester Maurus. Quaest. philos. q.* 2.

Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud obiectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget coniunctione aliqua ad ipsum obiectum. *Suarez De anima l.* 3. *c.* 1.

dall' oggetto sulla mente non può consistere in altro, se non che nel rendere l' intelletto abile a farsi viva ed espressiva immagine dell' obbietto conosciuto. Sant'Agostino considerava questa influenza come una generazione; e gli Scolastici si giovarono di questo riscontro, per dedurne assai profonde considerazioni. Siccome in tutte le cose è un appetito non solamente di conservare il proprio loro essere, ma anche di estenderlo e di propagarlo; così in tutte si trova la tendenza e la facoltà di manifestare sè stesse, di acquistare con questa manifestazione l' esistenza in un altro, e di propagare così il loro essere ideale. Questa potenza, per la quale le cose si manifestano alla mente, somministra pure una ragione, perchè tutte le cose non solamente sono, ma sono anche *vere*. Imperocchè l' essere si denomina vero, in quanto sta in relazione coll' intelletto. Le cose sono dunque vere, perchè nella loro realtà sono conformi alle idee archetipe della mente creatrice; ed esse sono vere altresì, perchè atte a produrre od ingenerare nella mente creata dell' uomo la conoscenza di loro medesime.

Ma dirassi: Come è egli mai possibile, che le cose materiali influiscano, operando sopra lo spirito immateriale dell' uomo? Con questa domanda si tocca la più grande difficoltà nella teorica intorno alla conoscenza. Gli Scolastici cercarono di superarla colla loro dottrina sull' astrazione; ma appunto questa dottrina viene rigettata dalla Filosofia moderna. Noi ne tratteremo più tardi; ma non sarà inutile, se fin d' ora brevemente accenniamo le diverse vie, per le quali i Filosofi moderni tentarono di sciogliere una siffatta quistione.

La scuola cartesiana, ritornando alle opinioni di Platone, nega che noi acquistiamo i concetti degli oggetti mediante l'astrazione; e stabilisce, o che ci è innato quel seme della conoscenza, o che conosciamo le cose in virtù d'una intuizione dell'assoluto, essenziale allo spirito. Il Kant al contrario non nega, che le cose esercitino una certa influenza sulla mente; ma nega che una tale influenza possa determinarla. Secondo lui, essa si restringe a prestarci, per mezzo dei sensi, una materia od un obbietto del tutto indeterminato. Che poi delle cose si acquistino da noi concetti determinati, ciò non proviene da che l'intelletto riceva in sè le forme degli oggetti, ma da che nell'intelletto medesimo esistono certe forme, alle quali, come a leggi invariabili, esso è legato. Ciò vuol dire che il nostro intelletto è naturato in guisa, che possa soltanto in un certo e determinato modo apprendere ed elaborare la materia sommistratagli dai sensi. La Filosofia infine, la quale, iniziata dal Fichte, fu condotta al suo compimento dallo Schelling e dall'Hegel, afferma l'identità del subbietto coll'obbietto. Essa colloca nel soggetto conoscente il fondamento e le leggi non solo del pensiero, ma eziandio dell'essere delle cose; così che la potenza intellettuale diventa potenza creatrice, e l'obbietto vien generato o prodotto dal subbietto intelligente. Senza qui entrare nell'esame di queste diverse dottrine, continueremo ad esporre i principii degli Scolastici.

II.

Secondo principio: *Il conosciuto è nel conoscente secondo il modo del conoscente.*

23. Ogni azione suppone nel principio attivo, oltre la potenza (appunto perchè questa, come tale, non inchiude in sè l'atto), qualche altro elemento, per cui essa potenza venga determinata all'atto. Ora la causa dell'atto conoscitivo, giusta quello che abbiamo già detto, consiste in ciò, che l'obbietto viene unito all'intelletto, se non quanto alla sua sostanza, certo quanto alla sua forma. Per questa sua *forma*, che si oppone alla sostanza, non può già intendersi il principio, che determina l'essere dell'obbietto in lui stesso, ma soltanto quello, per cui l'atto conoscitivo esprime l'obbietto secondo le sue proprietà. Ciò avviene per imitazione: ed ecco perchè gli Scolastici chiamano la forma conoscitiva *species*, la quale parola non solo significa esemplare, ma anche immagine. La *specie* adunque non è altro, che una qualità, una disposizione della facoltà conoscitiva, per la quale avviene, che la stessa facoltà nella sua attuazione diventa l'immagine del conosciuto. In quanto una siffatta qualità è inerente allo spirito, si denomina *species impressa;* in quanto determina l'atto conoscitivo, si chiama *species expressa*. Essa dunque non è la conoscenza od il concetto stesso, ma la sua causa formale; e si attiene al concetto come la somiglianza, che l'immagine ha colla cosa, si attiene all'immagine stessa (1).

(1) Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species eius sit

Da ciò segue che si debba considerare la *forma intentionalis*, ossia la *species*, sotto un doppio rispetto. Quanto al soggetto intelligente, essa è il principio, per cui è attuata la facoltà e con questa deve essere unita in modo, che l'atto proceda da essa e dalla facoltà, come da unico principio vitale. Perchè sia così, fa d'uopo che corrisponda alla natura dell'anima, giacchè questa non può ricevere in sè in tale guisa una entità eterogenea. Quanto all'obbietto poi, la *species*, è ciò, che determina l'intelletto ad apprendere quell'obbietto e non altro; giacchè è la forma conoscitiva di questo e non di un altro oggetto. Perchè poi un essere più nobile può divenire somiglianza dell'inferiore, e non già questo di quello; quindi non è necessario, che la forma, per cui si conosce una cosa, sia nell'intelligente nello stesso modo, onde si trova nell'oggetto; ma basta che corrisponda alla natura dell'intelligente, col quale costituisce un solo principio vitale.

Con questo discorso prova S.Tommaso il principio, che il *conosciuto deve esser nel conoscente, secondo il*

in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam.... Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in se ipso quamdam intentionem rei intellectae .... Haec autem intentio quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae fecit intellectum in actu: quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. *S. Thom. Cont. Gent. l. I. c.* 55.

modo del conoscente (1). Ma prescindendo anche dalla dottrina sulla forma conoscitiva, ciò si deduce parimente dalla considerazione dell'atto conoscitivo. Imperocchè anche quest'atto, ossia il concetto, può considerarsi in relazione tanto all'anima intelligente, quanto all'obbietto conosciuto. All'anima si riferisce, come l'accidente *(faenomenon)* alla sostanza; e però è uopo che sia della stessa specie con essa. E veramente in ogni Filosofia si tiene per assioma, che l'operazione d'una, sostanza debba essere corrispondente al suo essere; e appunto si appella φαινόμενον, perchè in essa si rivela l'essere. Ma il concetto deve anche in qualche modo corripondere all'oggetto; giacchè altrimenti questo non potrebbe conoscersi per suo mezzo. Il che essendo così, ogni concetto ha una certa affinità e coll'anima che conosce, e colla cosa che viene conosciuta. Tuttavia questa doppia affinità è di diversa natura. Quella, che il concetto ha coll'anima, conviene con lei nella stessa specie di essere, giacchè le proprietà essenziali dell'anima si trovano come nella potenza, così pure nell'atto del conoscere. L'affinità poi, che il concetto ha colla cosa conosciuta,

(1) Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum, quem habet ad rem, cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente. *S. Thom. De veritate q.* 10. *a.* 4.

consiste nell'imitazione, ossia nell'immagine. In nessun modo dunque è necessario, che il conosciuto, abbia lo stesso essere specifico, onde sono dotati il conoscente ed il concetto, per cui si conosce. Se ciò fosse necessario, ne seguirebbe, che non solamente il senso non conosce l'intelligibile, ma che nè anche la mente conosce il sensibile, ovvero che non vi sia differenza essenziale tra l'uno e l'altro (1).

Ed in fatti, appunto per cagione della mentovata falsa supposizione, i Filosofi antichi furono indotti in varii errori. Il primo è il fondamento della dottrina di Platone sulle idee (2). Esso vedeva bene che i concetti, coi quali pensiamo le cose, che ci circondano, erano immateriali, e quindi immutabili, necessarii ed universali. Ora avendo queste cose un essere concreto, contingente e mutabile, stabiliva, che le idee di queste cose esistessero fuori delle medesime nel loro essere proprio, come entità universali, e perciò immateriali, Non già le sostanze corporee, ma queste idee erano, secondo lui, l'obbietto proprio dei nostri concetti intellettuali, e per mezzo di esse si aveva la conoscenza delle cose esterne (3).

(1) Perciò S. Tommaso all'obbiezione, che Iddio, se conoscesse le cose finite, sarebbe, come esse, mutabile, risponde: *Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in cognitionem hominis.* De verit. *q.* 2. *a.* 5. *ad* 3. *Cf. ibid. ad* 7. *n. q.* 10. *a.* 4. *ad* 4.

(2) S. Thom. *Summa* p. 1. q. 84. a. 1.

(3) Nell'esporre questa dottrina di Platone gli Scolastici comunemente seguono il suo discepolo Aristotele (Metaph. l. 7. al 6.). Per altro sapevano ancor essi, potersi con ragione dubitare, se Platone non intendesse piuttosto parlare dell'essere, che le idee hanno nella mente divina, come già S. Agostino lo spiegò. De civ. Dei l. 7. c. 27. — Scotus In l. 1. dist. 35. §. *Suarez Metaph. Disp.* 6. *sect.* 2.

Ma prescindendo dall'assurdo, che inchiude una tale esistenza delle idee, non si potrebbe spiegare per essa, come per la cognizione delle idee si arrivi a conoscere i corpi. Imperocchè, per conoscere questi, fa d'uopo apprendere per nozioni intellettuali o vogliam dire intellettivamente ciò, che nelle cose è di mutabile e di materiale. Ora, escludendosi dalle idee platoniche appunto ciò, che è mutabile e materiale, le medesime non potrebbero somministrarne la rappresentanza intellettuale.

Di vero, come potremmo avere un concetto della materia e del moto, mentre la materia ed il moto non si trovano nella maniera di esistere di quelle idee, le quali sono insignite del carattere dell'immaterialità e della immutabilità? Ma neppure della sostanza dei corpi ci fornirebbero queste idee platoniche una conoscenza sicura. Esistendo esse realmente come idee, il loro essere sarebbe essenzialmente diverso dall'essere dei corpi. Non sarebbero dunque esse stesse la sostanza dei corpi, nè noi avremmo diritto di giudicare della sostanza di questi, sopra la conoscenza, che avessimo di quelle idee. Quindi come sarebbe del tutto arbitrario l'ammettere l'esistenza di cosiffatte idee; così arbitraria altresì sarebbe la conoscenza dei corpi da esse somministrata.

Platone fu indotto nell'erronea sua dottrina per non avere ragionato giustamente sopra la somiglianza, che il concetto debbe avere coll'obbietto conosciuto (1). Senza dubbio l'intelligente deve avere in sè la forma

(1) Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito. *S. Thom. ibid.*

dell'obbietto, ossia ciò che di questo è proprio; ma non è necessario che esso nella mente esista allo stesso modo, che nell'obbietto. Anche nelle cose, che si rassomigliano, la forma, sopra cui si fonda la somiglianza, si trova in diverso modo. Così la medesima qualità, esistente in una cosa in grado superiore, si rinviene nell'altra in un grado inferiore; nell'una sarà accompagnata da una qualità, nell'altra si troverà senza di questa: ma ciò non ostante essa forma è il fondamento della somiglianza tra le due cose. Parimente la forma sensibile (il fenomeno) in un modo esiste nelle cose medesime, ed in un altro nel senso. Dove nelle prime si ritrova insieme colla materia ed in essa concretata, nel secondo esiste senza la materia; p. e. i colori e la figura di un globo d'oro sono nell'occhio, senza la massa dell'oro. E queste stesse apparenze mentre nell'occhio sono per mezzo della luce materiale, nella fantasia sono anche senza di questa. Adunque ancora i concetti intellettuali possono contenere le proprietà delle cose; ossia le loro forme sostanziali ed accidentali in un modo diverso da quello, nel quale esistono in esse cose, vale a dire senza il loro essere materiale e mutabile (1). Per intendere la forza di questa argomentazione, basta riflettere, che in essa S. Tommaso per *forma* intende ciò, in virtù di cui il conoscente si assimila al conosciuto. Chi dubiterà poi, che un ente, diverso quanto all'essere, possa diventare immagine d'un altro?

25. Con ciò rimane confutato un altro errore opposto a quello di Platone. Dall'assioma: *Simile si-*

(1) S. Thom. ibid.

mili cognoscitur, deducevano alcuni antichi filosofi della Grecia, che l'anima umana, perchè conosceva i corpi, doveva essa medesima essere corporea. Ma siccome noi conosciamo non questo o quel corpo, ma tutti i corpi, quindi pretendevano essere l'anima la materia universale e primitiva, dalla quale sono formate tutte le sostanze corporee; e però secondo che diversamente opinavano di questa materia, dicevano essere la sostanza dell'anima or fuoco, or acqua, ora un elemento misto (1).

Ma questi eziandio ricorrono ad una ipotesi, la quale se fosse vera, ogni cognizione diverrebbe impossibile. Dato che vi sia una materia, dalla quale sono formati tutti i corpi, l'essere proprio di questi non viene determinato da quella materia, ma dalla forma. Se dunque il conosciuto debbe esser nel conoscente quanto alla sua essenza, non basta che l'anima racchiuda in sè la materia comune a tutte le cose; ma fa duopo, che insieme colla materia sia in lei anche la forma, la quale comunica a ciascheduna cosa l'essere suo proprio, pel quale solo è conoscibile. Per conoscere dunque tutte le diverse cose materiali, l'anima dovrebbe essere non soltanto acqua o fuoco; ma sasso, albero, bruto, eccetera (2).

(1) Hoc animis omnium communitur inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita. *Ibid. a.* 2.

Ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de ceteris. *De verit. q.* 2. a. 2.

(2) S. Thom. ibid.

Avvenga che dunque sia manifesto per la natura stessa delle cose, che il conosciuto in qualche modo debba essere nel conoscente, siegue nondimeno dal fin qui detto, che in esso non possa essere nello stesso modo, in cui esiste in sè stesso. Perciò Aristotele corresse l'assioma degli antichi: *Simile simili cognoscitur*, per quest'altro: Il conosciuto è nel conoscente, secondo il modo del conoscente (1). Con ciò viene espressa la causa della possibilità e delle diverse qualità di qualunque siasi conoscenza. Per dedurne la possibilità, si può spiegare il principio in questo modo. Benchè il concetto, quale atto del principio intelligente, debba essere conforme, quanto al suo essere, all'essenza dell'intelligente medesimo; si può nondimeno per mezzo del concetto conoscere un essere diverso, perchè quest'essere comincia, per mezzo del concetto, ad esistere nel subbietto intelligente in un modo proprio all'intelligente. Egli è chiaro che se le cose fuori dell'esistenza reale, che hanno in sè stesse, non potessero avere un'esistenza ideale in un altro, sarebbe impossibile qualunque opera artistica, e qualunque conoscenza. Il principio suddetto esprime anche la causa della diversità della conoscenza. Imperocchè da esso si vede di tratto chiaramente, per quale ragione le cose materiali esistano nella nostra mente in un modo più nobile, che non è quello, col quale esistono in loro stesse; e si vede altresì per quale ragione Dio, e tutto ciò, che è puramente spirituale,

(1) Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis; ossia più universalmente: Receptum est in recipiente per modum recipientis. *S. Thom. ibid. a.* 1.

debba nella nostra conoscenza esistere in un modo molto meno perfetto, che non in sè stesso (1).

Ora, dopo tutto ciò, che diremo noi del biasimo, il quale dal Günther e dai suoi discepoli sì spesso è dato agli Scolastici, dicendo che questi coll' abbracciare l'assioma: *Simile simili cognoscitur,* non abbiano potuto stabilire una teorica della conoscenza, la quale bastasse a fare argine agli errori panteistici? S. Tommaso, nel cominciare le sue investigazioni intorno alla conoscenza intellettuale, denunzia il detto assioma come fonte di opinioni riprovevoli, e confutandole stabilisce un altro principio, che da lui, come vedremo, è mantenuto in tutta la sua dottrina. Nè si creda, che il resto degli Scolastici abbia negletto gl' insegnamenti del S. Dottore. Anzi il Gaetano, il più rinomato espositore di S. Tommaso, li reca in mezzo molto vigorosamente (2); ed i medesimi si incontrano nei corsi comuni della Filosofia scolastica. Tuttavia esso Gaetano osserva, che la proposizione: *Il simile non viene conosciuto, che dal simile,* ammette un senso, che non contiene nulla di erroneo. Quando trattasi di una conoscenza, colla quale l' essenza del conosciuto viene appresa per sè stessa, cioè *immediatamente,* e quindi tale quale è in sè; allora la conoscenza suppone, che il conosciuto nel suo essere non sia superiore al principio conoscente. Ma siccome con ciò non si afferma,

(1) Cum omne, quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum, quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero, quae sunt intra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant, quam in se ipsis. *De verit. q.* 15. *a.* 2.

(2) In Summam S. Thom. q. 12. a. 4. q. 14. ad 1. q. 84. a. 1. et 2.

che il superiore non possa conoscere in questo modo l'inferiore, così non si può affermare, che l'inferiore non possa in nessun modo conoscere il superiore. E veramente se l'inferiore non conosce l'essenza del superiore immediatamente e per sè stessa, questa gli può essere manifesta mediante i suoi fenomeni od effetti. E ciò basti per ora; più innanzi torneremo sopra questa medesima questione.

III.

Terzo principio: *La conoscenza è tanto più perfetta, quanto il principio conoscente è nel suo essere più rimoto dalla materialità.*

27. S. Tommaso avendo confutato l'errore, col quale si stabilisce, che l'anima, per conoscere le sostanze corporee, dev'essere essa medesima corpo, aggiunge ciò, che può essere considerato come un terzo principio degli Scolastici intorno alla conoscenza. Tanto è lungi (egli dice) che nel conoscente debba trovarsi alcuna cosa corporea, che per contrario la potenza di conoscere dev'essere tanto più grande, quanto il principio conoscente più si discosta dall'essere proprio dei corpi, cioè dalla materialità (1). Per vedere come la Scolastica intendesse questa dottrina, sarà bene ascoltare il Gaetano, che, d'accordo con S. Tommaso (2),

(1) Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. *S. p.* 1. *q.* 84. a. 2.

Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. *De verit. q.* 2. *a.* 2.

(2) Cont. Gentiles l. 4. c, 11.

dalla natura della conoscenza spiega le diverse specie della medesima.

Il conoscere è una operazione. Dobbiamo dunque, per determinare i diversi gradi della sua perfezione, pria di tutto considerare ciò, in che ogni conoscenza si differenzia da qualunque altra operazione. L'attività la più imperfetta è quella, per la quale le sostanze attive producono mutazioni soltanto fuori di loro, cioè in altre cose, come il fuoco quando riscalda, l'acqua quando bagna. A quest'azione, del tutto diffusa al di fuori, si oppone quella, che è interna ed *immanente,* per la quale l'agente opera sopra sè stesso, o per dir meglio opera in sè stesso Una tale operazione è la vita. Quegli esseri viventi, che attingono la perfezione, di cui sono capaci, soltanto a poco a poco, formano e, se vuolsi ancora, per mezzo della propria attività organizzano sè medesimi. Nell'infimo grado, cioè nei vegetali, questo si fa, in quanto essi ricevono in sè o rigettano da sè altri enti materiali; benchè non possa dirsi, che nella sola forza attrattiva e ripulsiva consiste la propria perfezione di siffatti esseri. Questa perfezione consiste in ciò, che il principio agente in questo modo, col ricevere ed attrarre a sè altri oggetti, forma e svolge sè stesso; e la potenza di formarsi e di svolgersi costituisce la sua perfezione. Che poi possa ciò soltanto successivamente, e coll'andare soggetto a continue mutazioni, e per mezzo di un materiale aumento e decremento; in questo è posta la sua imperfezione. Quinci segue, che dall'attività vegetativa sia totalmente *(toto genere)* diversa quella, che chiamiamo conoscenza. Anche il conoscente forma e perfeziona sè stesso attuandosi, e lo fa

ricevendo in sè medesimo qualche altra cosa. Ma questa cosa esso non la riceve in sè, quanto all'essere materiale *(reale)* di lei; sibbene la riceve quanto all'essere spirituale *(ideale)*. L'operazione del conoscente è molto più interna ed immanente, che quella del vegetale; perocchè ciò, che per quella si produce, cioè la conoscenza, non è altro, che lo stesso principio in atto. Il principio conoscente si compie ricevendo in sè un altro essere, ma non però riceve aumento da cosa estranea a lui, giacchè la riceve in sè per ciò solo, che, operando in sè stesso e sopra sè stesso, genera in sè medesimo una somiglianza dell'oggetto, ossia l'essere ideale di lui. In questo senso, e soltanto in questo senso, dicono gli Scolastici con Aristotele, che il conoscente diviene tutto quello che conosce.

28. La proprietà testè descritta, per la quale l'attività conoscente si differenzia dalla vegetativa, si ritrova già nell'infimo grado della conoscenza, ossia nella percezione dei sensi. Vero è, che questa non si compie, senza che l'oggetto esterno operi sull'organo del senso; ma affinchè, in seguito di una tale operazione, si possa percepire l'oggetto agente, fa d'uopo che il subbietto conoscente operi in modo, che in sè medesimo venga generata l'immagine del conosciuto. L'anima, eccitata da quell'azione dell'oggetto, dà all'organo del senso interno una forma, la quale corrisponde all'impressione ricevuta nel senso esterno; e perchè questa operazione dell'anima è legata ad organo del corpo, e l'atto si compie nell'organo medesimo, la percezione sensitiva non può essere altra, che materiale.

All'opposto ogni conoscenza intellettuale suppone

delle rappresentanze, che non racchiudono in sè niente di materiale; e quinci avviene che esse non possono formarsi negli organi del corpo. Se p. e. noi percepiamo l'oggetto, che ci è presente, non soltanto come verde o rosso, ma lo pensiamo (intellettualmente) come pianta; questo pensiero racchiude in sè le rappresentanze dell'essere, della sostanza, dell'unità, della vita. Ora queste rappresentanze potendosi pensare come cose corporali, ed anche come cose spirituali; ne segue che in esse rappresentanze non è niente di materiale. Da un'altra parte, la conoscenza non si potendo in nessun modo compiere, senza che l'obbietto conosciuto si trovi, quanto alla sua similitudine, nel subbietto conoscente, nè potendo l'organo corporale ricevere in sè un'immagine immateriale; s'inferisce quindi, che il principio intellettuale non può al pari del sensitivo, produrre la forma conoscitiva, la *species,* in un organo a lui congiunto, ma deve ingenerarla in sè medesimo. Qui noi troviamo una sorta superiore di operazione immanente, con un principio vitale, che si muove in sè stesso. Anche del principio sensitivo si può ben dire, ch'esso sia attivo in sè stesso; ma questo si può dire soltanto, in quanto ad esso principio appartiene l'organo, senza il quale non può operare, e col quale costituisce una sola essenza. L'anima umana possiede, oltre questa attività, a cui serve il corpo da stromento, un'altra attività, la quale si compie nella propria sua natura spirituale. La conoscenza però intellettuale suppone in noi la conoscenza per mezzo de' sensi; e benchè le percezioni sensibili non operino sopra il principio intellettuale, tuttavia non si può dire, che questo sia del tutto indipendente da quelle. Il puro spirito

non conosce in questo modo; esso vive in sè con piena libertà; ricevendo in sè medesimo l'essere ideale delle cose, senza essere dipendente da alcuna di loro.

Quanto l'operazione è più pura e più libera, e tanto più, giusta gli Scolastici, il principio operante sarà più rimoto dalla imperfezione della materia. Come proveremo più innanzi, essi insegnarono che nessun essere materiale, cioè nessun corpo, sia senz'azione. Ma, secondo essi, l'elemento attivo nel corpo è la forma; la materia è l'elemento passivo. Ora se la materia da sè è priva di ogni attività, non è neppur determinata, ma riceve la sua determinazione dalla forma. Quindi le diverse sostanze si allontanano più o meno dall'essere imperfetto proprio della materia, secondo che sono più o meno abili a determinarsi da loro stesse. Perciò, sia pure che nei corpi organici, aventi in sè medesimi il loro principio formativo, e più ancora nelle sostanze dotate di senso, sia diminuita l'imperfezione dell'essere materiale; tuttavia pienamente libero dalla materia è soltanto lo spirito, siccome quello che, sussistendo in sè stesso, è determinato dal proprio suo essere e dalle azioni sue proprie. Quando poi un ente per esser tutto ciò che, secondo il principio suo proprio, può essere, non ha bisogno di nessuna influenza estranea, nè di alcuno svolgimento; ma per ciò solo che è, è già tutto quello che dev'essere; una tale sostanza è in perfetta opposizione coll'essere materiale indeterminato; ed in esso deve ritrovarsi l'*atto* purissimo, la perfettissima operazione, unita alla somma quiete *(immutabilità)*. Imperocchè la perfezione della vita non consiste in ciò, che un essere si svolge; ma in ciò, che il principio della sua perfezione gli sia imma-

nente (1). Ora, come abbiamo veduto, la perfezione della vita e dell' operazione è il principio e la misura della conoscenza; e però dalla perfettissima opposizione, che Dio ha colla materia, dobbiamo dedurre la perfezione pienissima della sua conoscenza (2).

29. Sarà utile il chiarire questo pensiero anche da un altro lato. Le forme, per cui le cose materiali ricevono il proprio loro essere, benchè appartengano all' essenza delle cose, e perciò si chiamino sostanziali; convengono nondimeno cogli accidenti, in quanto per essere hanno bisogno della materia, come loro suggetto o sustrato. Di più, esse nascono e periscono nella materia sotto l' influenza, che gli enti naturali esercitano gli uni sopra degli altri. Una cosiffatta forma materiale, giusta la filosofia degli Scolastici, è il principio di conoscenza puramente sensitivo nei bruti, ossia è la loro anima. Dalla imperfezione del suo essere materiale, si comprende la imperfezione altresì del suo conoscere. Come il suo essere, così anche il suo operare è limitato e dipendente dalla materia: ciò vuol dire, che, siccome e perciò solo che determina la materia, così conosce solamente in quanto produce nell' organo del senso quella mutazione, per la quale questo si assomiglia all' oggetto. Per l' immagine in questo modo prodotta, la quale è corporea come l' organo, non si possono conoscere, che i fenomeni esterni (accidenti), sotto i quali esiste l' oggetto singolare, ossia l' individuo. Di più, la perfezione sen-

(1) Suarez. Metaph. disp. 30. sect. 14. *Quomodo Deus vivat.*

(2) Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis. *S. Thom. De verit. q. 2. a. 2.*

sitiva non essendo altro, che la manifestazione od il fenomeno d'un *ente naturale,* non solamente è limitata ai fenomeni degl' individui, ma è altresì com'essi mutabile. Per contrario lo spirito ha un essere per sè sussistente. Lo spirito umano ha bensì l'attitudine di essere forma e principio vitale del corpo: ma se perciò gli è naturale di essere *unito al corpo,* sicchè costituisca con lui una natura od essenza; tuttavia la sua esistenza non dipende da questa unione. Egli non può essere distrutto da forze naturali, perchè da esse non trae la sua origine: l'onnipotenza sola del Creatore, che gli diede l'esistenza, potrebbe annichilarlo. Parimente esso spirito non ha neppure bisogno di altre sostanze per conservarsi nella sua esistenza; e nel suo essere sostanziale non può nè crescere, nè scemare. Che se non può avere quell' attività, per mezzo della quale le sostanze corporee ricevono, mercè della nutrizione, in loro medesime altre sostanze, quanto al loro essere fisico; l'operazione nondimeno, per la quale nella cognizione si riceve l'essere ideale, in lui deve essere tutt'altra che negli esseri sensitivi.

E siccome di sopra abbiamo trovato, che l'indipendenza di un essere dalla materia è la ragione, perchè esso conosca non solo per mezzo dell'immagine sensibile, prodotta negli organi del corpo, ma anche per mezzo dell'immagine intellettuale generata in lui, cioè nella sostanza sua spirituale; così qui dalla immutabilità di questo suo essere immateriale comprendiamo, perchè esso conosca le cose, non solamente quanto ai lori fenomeni mutabili, ma eziandio quanto alla immutabile loro essenza.

Non ostante che l'anima umana abbia una vita

indipendente dal corpo, essa è unita al corpo in unità di essenza; ed una naturale conseguenza di questa unione, si è, che l'uomo soltanto dalle percezioni sensibili possa ascendere alle intellettuali. Per questa ragione noi non apprendiamo l'essenza o la quiddità delle cose immediatamente; ma solo mediante i loro fenomeni ne acquistiamo le rappresentanze, e ciò di mano in mano. Lo spirito puro al contrario, il quale non ha altra vita, che l'intellettuale, è capace di conoscere l'essenza delle cose immediatamente, ed è abilitato a ciò dal primo momento della sua esistenza (1). Tuttavia come in ogni sostanza, la quale non ha in sè medesima il principio del proprio essere, così anche nell'Angelo dobbiamo distinguere fra l'essenza e le potenze in essa racchiuse, come pure tra queste e l'atto, con cui diventano operose. Con ciò ha luogo una molteplice potenzialità e mutabilità. Come in noi uomini altra cosa è l'avere acquistata una conoscenza, possedendola come una scienza quiesciente nella nostra mente, ed altra l'avere presente il conosciuto, ossia il contemplarlo in atto; così l'Angelo possiede colla sua esistenza la potenza già formata di conoscere tutte le cose dell'ordine naturale; ma non per ciò le contempla anche di continuo, come a lui presenti. Anche l'Angelo vive nel tempo; e di qui nasce, che in lui non pure si possono avvicendare le conoscenze, ma eziandio le cognizioni sperimentali possono avere incremento.

Si aggiunga, che dalla rivelazione sovrannaturale la sua scienza può ricevere accrescimento, e che la sua facoltà conoscitiva può dal lume della grazia essere

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 55. a. 2. et. q. 79. a. 2. Qui n. 122.

elevata ad un grado e vigore superiore alla propria natura (1). Dio solo come nell'essere, così anche nel conoscere è scevro di qualsiasi potenzialità. Egli essendo da sè, in lui non solamente l'essenza s'immedesima coll'esistenza, ma l'essenza colla potenza, e la potenza coll'atto. La sua conoscenza non è accidente, ma è sostanza; e perciò si trova in Dio l'immutabile intuito di tutto l'intelligibile, cioè di tutte le cose reali e possibili. Questa semplicità, e l'immutabilità con essa necessariamente connessa, innalzano l'essere ed il conoscere di Dio sopra ogni altro, di cui possiamo formarci un concetto, e ne costituisce il perfettissimo contrapposto della materia, la quale, nella somma sua indeterminazione, è divisibile in infinito, e mutabile senza fine (2).

30. Considerando questa nostra esposizione, non pochi dei nostri lettori si saranno rammentati di quell'accusa, che il Günther non rifina di ripetere, rimproverando agli Scolastici, che, determinando essi le diverse specie delle creature, secondo la maggiore o minore simiglianza che avevano col Creatore, abbiano bensì potuto stabilire tra le creature medesime, come anche tra l'essere divino e l'essere creato una diversità di *grado* e di *quantità*, ma non già una diversità *essenziale* e *qualitativa;* e che quindi non abbiano potuto contrapporsi vigorosamente agli errori panteistici. Noi qui ci contentiamo di rispondere, che, avendo le creature un essere, il quale, benchè finito, è pure un vero essere, non può riputarsi errore l'asserire, che

(1) Ibid. q. 58. a. 1. cf. q. 54. a. 1.

(2) Ibid. q. 14. a. 4. De verit. q. 2. a. 1. 2. Cont. Gent. l. 1. c. 43. et seq. l. 4. c. 11.

abbiamo una somiglianza coll'essere assoluto, con Dio. E se è così, si dovrà dire eziandio che la detta similitudine sarà maggiore nelle creature più perfette, che non nelle meno perfette. A suo luogo poi esamineremo se sia vero, che una cosiffatta somiglianza, come opina il Günther, non possa stabilirsi, se non quanto alla forma; per la quale egli intende l'operazione, ossia il modo di manifestarsi, e che, estendendola all'essenza, si venga a togliere ogni diversità essenziale.

Se non che, S. Tommaso collega la verità da noi testè esplicata (misurarsi cioè la capacità di conoscere dal grado d'immaterialità del subbietto conoscente) con quest'altro principio della filosofia Scolastica, il quale potrebbe sembrare più rischioso: Gli esseri non intelligenti non hanno, che la propria forma; laddove gli intelligenti possono ricevere le forme altrui. La potenza conoscitiva suppone dunque una certa estensione, o, come s'esprimono parecchi Scolastici, una certa universalità nell'essere; e la ragione, per la quale il principio immateriale può conoscere ogni cosa, è appunto, perchè può diventare ogni cosa (1). Queste proposizioni sembrano rassomigliare a queste altre, giustamente riprovate: « Dio per avere la scienza di tutto, debbe esser tutto; Dio produce tutto, perchè intendendo o pensando si fa tutto. »

(1) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem: propter quod dicit philosophus (de anima l 3. text. 37.) quod anima est quodammodo omnia. *Summa p.* 1. *q.* 14. a. 1.

Ciò non ostante, asseriamo, essere le mentovate dottrine scolastiche in manifestissima opposizione con questi assiomi del Panteismo.

In che consiste dunque la sostanza dell' erronea dottrina panteistica? In ciò, che, secondo essa, Iddio, determinando per l' atto del pensiero il suo essere originariamente indeterminato, produce le cose. Con questo si viene a dire, che produce le cose, quanto all' essere loro proprio e reale, dalla sua sostanza; sicchè questa esista nelle cose sotto una moltiplicità di forme: ciò che sarebbe una metamorfosi dell' ente assoluto, la quale non si poteva esprimere dall' Hegel con parole più precise, che denominando Dio il *processo eterno*. Or bene, in qual maniera ci dimostrarono poco innanzi gli Scolastici quel loro assioma: il principio conoscente essere tanto più perfetto, quanto più si eleva sulla imperfezione della materia, come nel suo essere, così nel suo operare? L' imperfezione dell' essere materiale da essi si riponeva appunto in ciò, che la materia possa diventare molte cose, possa esistere sotto le più diverse forme. La stabilità poi dell' essere, il quale può bensì venir creato ed annichilato, ma non trasformato, costituisce nello spirito il fondamento della sua vita intellettuale; e questa medesima in lui è imperfetta, appunto perchè nello spirito, benchè non possa trasformarsi la sostanza, ha luogo un nascere e cessare di fenomeni, che importa una vera e reale mutazione. Da ultimo ivi solamente è perfetta la conoscenza, dove lo stesso atto del conoscere non soggiace ad alcun mutamento, e dove per conseguenza non si dà alcun sorgere e finire, alcun processo, sia nel pensare, sia nell'essere.

31. Senza dubbio questa dottrina è diametralmente opposta al Panteismo. Ma è ella forse in contraddizione con quella, della quale ora si tratta? Anzi le due dottrine sono collegate in modo, che l'una è sostenuta dall'altra. Il conoscente deve in certa guisa essere, o divenire il conosciuto. Ma egli non lo può, se non in quanto il suo essere proprio è immutabile. Sentiamo intorno a ciò S. Tommaso. Una sostanza può essere perfetta in doppio modo: primieramente per l'essere a lei proprio, secondo la sua specie. Essendo quello necessariamente distinto dall'essere delle altre cose, la perfezione, che per esso compete alla creatura, dev'essere difettiva, e quasi come una parte della perfezione, che compete alla universalità degli enti. Vi è però anche un'altra specie di perfezione, per effetto della quale possono trovarsi in una sostanza le perfezioni delle altre; e questa è la perfezione, che conviene al conoscente in quanto tale. Imperocchè la conoscenza è soltanto possibile per questo, che la cosa conosciuta esista in certa guisa nel conoscente (1). Già di sopra, riferendo la dottrina del Gaetano, abbiamo spiegato il modo di questa esistenza: aggiungiamo ora alcune considerazioni di S. Tommaso. Egli distingue una doppia mutazione, secondo che nel sub-

(1) Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit, secundum propriam speciem .... Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur: et haec est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens; quia secundum hoc aliquid a cognoscente cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem. Et ideo in 3. de Anima dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. *De verit. q.* 2. *a.* 2.

bietto, che soggiace alla mutazione, viene accolta la forma di un altro, o quando all'essere fisico *(reale)*, o quanto all'essere spirituale *(ideale)* (1). Alla prima specie di mutazione sono soggette le sostanze materiali in modo, che spesse volte non possono accogliere l'essere di un altro, senza perdere il proprio. La conoscenza si effettua per un'immutazione della seconda maniera; e questa suppone tanto poco la mutazione della prima specie, che essa è tanto più perfetta, quanto più la esclude. Così tra i sensi il più esteso è la vista, perchè la mutazione prodotta nel suo organo è minima (2). La mente al contrario è capace di accogliere in sè stessa, per mezzo della conoscenza, tutte le cose, e non solamente quanto ai loro fenomeni, ma anche quanto alla loro essenza; e ciò per la sola ragione, che essa mente è immutabile quanto alla propria sua sostanza. Questa dottrina è così profondamente radicata nella Filosofia degli Scolastici, che essi da questa capacità conoscitiva dello spirito sogliono dedurre la immaterialità o la indistruttibilità del medesimo (3). Si vede da ciò chiaramente in qual senso gli Scolastici, dicevano con Aristotele, avere la nostra natura intellettuale cioè, quel che in noi è indistruttibile ed immortale, l'attitudine di potere divenir tutto; e si comprende ancora perchè S. Tommaso aggiunge al luogo di sopra citato: Laddove ogni crea-

(1) Est duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato, secundum esse naturale; sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato, secundum esse spirituale; ut forma coloris est in pupilla, quae non fit per hoc colorata. *Summa. p.* 1. *q.* 78. *a.* 3.

(2) Ibid.

(3) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 5. 6. Cont. Gent. l. 2. c. 50. c. 55.

tura, in virtù dell' essere suo proprio, non racchiude in sè, che una parte ben piccola della perfezione dell' Universo, l' anima ragionevole abbraccia colla conoscenza la perfezione di tutto l' Universo.

32. Con questo rimane altresì spiegato abbastanza in che senso gli Scolastici attribuivano al principio conoscitivo una certa universalità nell' essere. Imperocchè con questa espressione non intendevano altro, che quella costituzione del detto principio, in virtù di cui esso può divenire *immagine* di molti altri esseri, accogliendo in sè stesso idealmente e non realmente le *specifiche qualità* dei medesimi. Per questa ragione S.Tommaso là, dove diceva che mentre le sostanze non conoscitive sono ristrette alla propria loro forma, le conoscitive possono accogliere in sè anche le forme di altre cose, soggiunge immediatamente: in quanto l'immagine *(species)* del conosciuto è nel conoscente; e quindi da questo solo deduce che le sostanze conoscenti hanno una maggiore ampiezza di essere. Tuttavia quest' ampiezza non conviene alla sostanza intelligente unicamente perchè in essa si trovano accolte le idee di altre cose; imperocchè appunto quella facoltà di potere accogliere in sè medesimo le cose, secondo il loro essere ideale, suppone nell' essere reale, o nella sostanza dell' intelligente una perfezione, la quale acconciamente si può denominare ampiezza dell' essere. Gli Scolastici parlano spesso di quella virtù mirabile, onde lo spirito può in sè medesimo produrre prontissimamente le similianze vive d'innumerevoli oggetti, e di appropriarsi amando tutto il bene e tutto il perfetto, che conoscendo ha appreso. Per questo principalmente dicono esser l' uomo un microcosmo, e l' immagine del suo

*

Creatore. Conciossiachè, come Dio è l'immenso oceano dell'essere, in cui è compresa ogni perfezione da lui creata; così anche la mente umana può considerarsi quale oceano, a cui affluiscono tutte le perfezioni delle cose create (1).

Ci si dica adunque, che cosa abbiano di comune queste dottrine scolastiche cogli errori del Panteismo di sopra accennati? E nondimeno vi avrà forse di quelli, che troveranno nella similitudine testè riportata un nuovo motivo, onde accagionare gli Scolastici, quasi che con essa si volesse intendere, che quello stesso spirito, dal quale tutte le cose ebbero origine, esistendo nell'uomo, ed in questa sua esistenza riflettendo sopra sè stesso, raccogliesse poi tutto di nuovo in sè per mezzo dei concetti. Ma di grazia quante cose non possono trovarsi nelle espressioni metaforiche, quando le si spieghino arbitrariamente, e prescindendo affatto dalle intenzioni di coloro, che le usarono? Secondo la sentenza, diffusamente svolta e precisamente stabilita dagli Scolastici, Dio attinge dal suo essere infinito la pienezza delle idee delle cose

(1) Ex quo apparet mirabilis ac plane divina vis intellectus producendi in se actus et habitus, hoc est vivas imagines omnium rerum, quae sunt in mundo et etiam aliarum, quae non sunt in mundo. Cognoscendo vero omnia intellectus quodammodo fit omnia et trahit ad se perfectionem omnium rerum .... Mirabilis est etiam vis voluntatis, quae amando omnia bona, praesertim honesta, fit bona omni bonitate. Hinc est, ut homo praecipue per intellectum sit microcosmus; quia quot species rerum sunt in mundo, tot possunt poni intentionaliter in intellectu: sit etiam imago Dei; quia sicut Deus est pelagus omnis entitatis et perfectionis, in quo primo est omnis entitas et perfectio, sic intellectus est pelagus secundarium, in quod a Deo confluunt omnes perfectiones obiectorum et rerum. *Maurus quaest.* 4.

possibili, ed in virtù di questo medesimo suo essere possiede l'illimitata potenza di attuare fuori di sè quello che vuole. L'anima umana al contrario, in virtù del suo essere spirituale, non ha altro, che la facoltà di accogliere in sè, mediante le rappresentanze intellettuali, ciò che Iddio ha creato. Tutt'altro è perciò il senso, nel quale Iddio viene assomigliato all'oceano, da quello, in cui a questo viene assomigliata la mente creata. Ma da questa similitudine torniamo alla dottrina, di cui propriamente si tratta.

Giusta la Filosofia panteistica, una sola e medesima sostanza esiste in innumerevoli individui; i quali non sono che manifestazioni della stessa unica sostanza, ed in ciò si fa consistere l'universalità dell'essere di questa. Siccome poi lo svolgimento del pensare, per questa Filosofia, è lo svolgimento dell'essere; quindi essa vuole spiegare l'origine delle cose dall'Assoluto per modo, che questo pel suo pensare venga a manifestarsi in maniera, che passi ad essere tutto ciò, che pensa. La dottrina degli Scolastici e converso attribuisce al principio conoscente una certa universalità dell'essere, solo in quanto esso accoglie in sè le rappresentanze di molte cose. La qualità nondimeno, che per questa ragione dev'essere attribuita alla sua sostanza, è, giusta la medesima dottrina, direttamente opposta a quella, in virtù della quale le cose conosciute dovrebbero originarsi dalla sostanza stessa del conoscente. Imperocchè, per ripeterlo ancora una volta, l'unica ragione, per la quale lo spirito è capace di accogliere in sè l'essere ideale delle cose, si è, perchè la sua sostanza può bensì essere creata od annichilata, ma non può giammai essere trasformata in un'altra; e

la ragione unica, per la quale in Dio sono tutte le cose esistenti e possibili in un modo ideale, si è, perchè nulla nè in lui, nè di lui può, in modo reale, divenire altro da quello che è.

CAPO II.

DELLA QUALITÀ DELLE RAPPRESENTANZE INTELLETTUALI.

Avendo esposto i principii, che dagli Scolastici vengono stabiliti intorno alla conoscenza, ci è ora mestieri considerare, insieme con loro, le rappresentanze, nelle quali si svolge il nostro pensare, per determinare le qualità che di fatto in esse si ritrovano; stantechè esaminate prima queste colla possibile esattezza, potremo poscia utilmente rivolgerci alle ricerche intorno all' origine, alla contenenza ed al valore delle medesime rappresentanze.

I.

Della diversità delle rappresentanze intellettuali dalle rappresentanze sensibili.

33. Noi non pensiamo soltanto le sostanze soprasensibili, esistenti fuori degli oggetti sensibili, come p. e. i puri spiriti; ma negli oggetti sensibili stessi pensiamo qualche cosa, alla quale non giunge il senso. Imperocchè tutto quello che percepiamo col senso, p. e. la durezza, l' odore, la dolcezza, il colore, la figura, lo pensiamo non come l' ente stesso, ma come qualche cosa che è nell' ente; come quello, per cui l' ente è

a noi percepibile ed a noi si manifesta. Sia pure che quello a cui arriva il senso sia soggetto a svariate mutazioni, la mente non cessa per questo di riconoscere l'ente come il medesimo. Da ciò stesso, che essa considera le diverse impressioni, ricevute dal senso, come effetti delle mutazioni, a cui soggiace l'ente, si vede chiaramente che, oltre le cose percepite dal senso, la mente pensa dell'ente, o piuttosto nell'ente qualche altra cosa, cioè qualche cosa di permanente, che viene bensì alterato, ma per modo, che si distingua l'essere (la *sostanza*) dai variabili fenomeni (gli *accidenti*).

Vero è, che noi, accorgendoci essere cessati certi fenomeni, giudichiamo che anche l'essere proprio o la sostanza dell'ente sia scomparsa; ma da ciò siegue bensì, che noi consideriamo questi fenomeni come inseparabili dalla sostanza, non già, che noi li riguardiamo come la sostanza stessa dell'ente. Se vediamo p. e. una pianta appassita, giudichiamo che essa abbia perduto l'essere proprio della pianta, la forza vitale, e che ben presto si ridurrà in polvere. Noi giudichiamo così, perchè in essa pianta appassita non troviamo più alcuna *proprietà*, che il senso percepisce nelle piante vivaci; ma queste *proprietà* percettibili dal senso e svanite nella pianta, noi non le consideriamo come il principio vitale stesso, ma come effetti e fenomeni del medesimo. Quinci si può facilmente inferire che noi non solamente, oltre ciò che, per mezzo del senso, conosciamo delle cose, pensiamo anche la loro sostanza; ma che i fenomeni stessi si distinguono da noi in essenziali e non essenziali, secondo la relazione che hanno colla sostanza.

Le qualità, lo stato, i fenomeni d'un ente possono soggiacere a molteplici mutazioni, senza che in esso si debba ammettere una mutazione quanto alla sostanza; la quale noi continuiamo a tenere per la medesima. Parimente osserviamo in molti individui molteplici differenze; e ciò non ostante noi li pensiamo tutti nel medesimo concetto; in quello cioè di una essenza comune, che li abbraccia tutti. Queste rappresentanze o concetti sono *universali*, cioè tali, che l'obbietto per esse rappresentato possa essere realmente moltiplicato; o, con altre parole, che il contenuto di quel concetto possa essere comune a molti.

34. Per mezzo di cosiffatte rappresentanze o concetti universali, lo spirito pensa non pure le sostanze, che solo l'intelletto attinge, ma anche le qualità, lo stato ed i fenomeni, che sono oggetti percepiti dal senso. Anche questi si distribuiscono da lui in generi e specie, ed in essi altresì si distingue l'essenziale dal contingente. Tuttavia neppure questi concetti universali si acquistano per l'intuizione sensitiva; anzi è cosa manifesta, che essi sono parto delle facoltà conoscitive superiori. Conciossiachè il senso non può conoscere altro, che i fenomeni di cose individuali; cui però percepisce con tutte quelle contingenze, colle quali esse esistono realmente. Esso non può percepirle se non gli sono presenti; mercecchè per percepirle, fa d'uopo che esse medesime, o mediatamente o immediatamente, influiscano sopra di lui; e per questa ragione egli non attinge l'oggetto separatamente, ma nel concorso di molte altre cose, che nella realtà lo circondano. La facoltà intuitiva interna, ossia la fantasia, non dipende dalla presenza dell'oggetto:

lo intuisce libero e separato da tutto il resto; ma lo intuisce sempre nella sua individualità, e perciò vestito delle particolari condizioni, senza le quali nessuno individuo può esistere. Oltre la fantasia e la memoria, dobbiamo ammettere nel senso interiore anche dei bruti una certa facoltà di giudicare *(vis aestimativa)*. Imperocchè i bruti cercano ed avversano alcune cose, non già perchè queste influiscano sopra il senso in un modo piacevole o dispiacevole ; ma perchè sono loro utili ovvero dannose. La pecora non fugge il lupo , perchè gli è disgradevole il suo colore o la sua figura , ma perchè lo teme come suo nemico; nè la rondinella raccoglie il fango perchè se ne diletta, ma perchè il fango le è necessario per fare il nido (1). Con ragione dunque si è osservato, che i bruti debbono avere alcune rappresentanze, per mezzo delle quali riconoscono le cose individue di una certa specie , di quella specie cioè , che essi ricercano od avversano. Queste rappresentanze si denominarono immagini comuni *(universalia sensus)*. Pertanto questa conoscenza si può sufficientemente spiegare colla similianza dei fenomeni, la quale ha luogo tra le cose che percepisce il senso, e quelle che vengono ritenute dalla immaginazione ; ma quello che viene rappresentato dall' immaginazione è sempre una cosa individuale (2). Da tutto ciò che abbiamo detto si deduce, la differenza tra le rappresentanze intellettuali e le sensitive consistere in ciò, che i sensi non percepiscono, che l' individuale, e questo soltanto quanto agli

(1) Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 78. a. 4.
(2) Maurus. Quaest. phil. q. 34.

esterni fenomeni; laddove l'intelletto, oltre i fenomeni, pensa la sostanza, e questa come quelli per mezzo di concetti universali (1).

II.

Rilevanza dei concetti universali per la Scienza.

35. Mentre tutto ciò, che vien percepito dai sensi, è soggetto a mutazione; quello che negli esseri viene percepito per mezzo dei concetti permane invariabilmente lo stesso: e benchè quegli esseri cessino di esistere, non cessa per questo la verità, che fu in essi dal concetto appresa. Questa verità consiste primamente nella convenienza degli elementi (caratteri) racchiusi nel concetto; e come tale essa è il principio dell'interna possibilità dell'ente. Ma siccome il concetto non è altro, che la espressione della essenza dell'ente; si conosce quindi da esso anche ciò, che necessariamente è nell'ente quando esiste realmente, e ciò che in esso può essere e non essere. Così dal concetto dell'uomo, come essere sensitivo e razionale, noi giudichiamo quali siano le proprietà e facoltà, senza le quali egli non può affatto sussistere, e quali altre

(1) Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum: similiter neque imaginatio, sed apprehendit solum similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit *essentias* rerum: unde in 3. *de Anima* dicitur (text. 26), quod obiectum intellectus est *quod quid est. S. Thom. S. p.* 1. *q.* 57. a. 1.

Sensus non est cognoscitivus, nisi *singularium:* cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus: intellectus autem est cognoscitivus *universalium. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 66. *Cf. Summam. p.* 1. *q.* 12. *a.* 4. — *q.* 85. a. 1. et 3. — *p.* 1. 2. *q.* 29. *a.* 6. — *Suarez. De Anima, l.* 4. *c.* 3. *dub.* 3. *et cap.* 4.

possano o non possano a lui convenire. Il fine eziandio, e quindi la perfezione, alla quale può e deve arrivare l'uomo, si conosce dalla sua essenza. In questa maniera la verità, manifestataci dai concetti, abbraccia non solamente le leggi dell'attualità od esistenza; ma anche la norma della perfezione delle cose. Il complesso di queste verità costituisce l'essere ideale degli enti; il quale precede la reale loro esistenza, e permane eternamente ed immutabilmente, anche quando quelli cessano di sussistere. Perciò costumano gli Scolastici di asserire che, mediante i concetti *universali*, la realità contingente, imperfetta e soggetta ad una continua mutazione, è da noi contemplata nel lume dell'*immutabile*, del *necessario* e del *perfetto*.

36. Ma perchè mai gli Scolastici attribuiscono quella conoscenza dell'essenziale e del necessario, la quale è propria dell'intelletto, agli universali, cioè ai concetti generali? Non si trova forse negli enti qualche cosa, che sia essenziale ad essi in quanto sono individui? Si dice spesso che gli enti di una medesima specie, in tutto ciò, che loro è essenziale, si distinguono tra loro soltanto quanto al numero; o, per dirlo con altre parole, che tutto ciò, che rispetto alla specie è contingente, sia pur contingente rispetto agl'individui, cioè rispetto alla singolare loro sostanza. Se questo fosse così in istretto senso, il concetto della specie s'immedesimerebbe col concetto dell'individuo della stessa specie; e Pietro p. e. potrebbe perdere tutto ciò, in che si differenzia dagli altri uomini, senza cessare di essere non solamente uomo, ma anche Pietro. Questo nondimeno non si

può concedere. Quand'anche ciascun determinato uomo non avesse, come ha di fatto, quelle facoltà dello spirito, quelle qualità del corpo, quei costumi, quella lingua, quelle usanze, tutte insomma quelle proprietà, secondo le quali noi lo distinguiamo dagli altri uomini, ma in lui fossero tutte diverse; egli non cesserebbe per ciò di essere quello stesso uomo, e nessun altro. Certo l'essenza d'un individuo non racchiude in sè altri attributi, se non quelli, che sono proprii della specie. Ciò non ostante, fa d'uopo concepire in lui un certo che, senza del quale egli non potrebbe essere, ed il quale non può essere in verun altro; il che è appunto quello, per cui riceve la individuale sua concretezza. Vi è dunque negli individui qualche cosa, che ad essi è essenziale, in quanto essi sono individui. Ma lo conosciamo noi cotesto? Lo conosciamo certamente, in quanto intendiamo che un ente individuale, sebbene possa avere comune con altri la sua natura, ed essere loro perfettamente eguale, deve tuttavolta necessariamente avere un essere tutto proprio a lui solo, e non comune ad altri. Perciò è diverso il concetto, con cui pensiamo la sostanza dell'individuo, dal concetto della specie; giacchè con quello concepiamo ciò, che si racchiude in questo, come cosa sussistente, e conseguentemente uniamo in esso colla rappresentanza della natura comune quella dell'essere proprio. Questo essere intanto non è da noi conosciuto in modo, da intendere che cosa sia in sè pei singoli individui, sicchè per esso li potessimo distinguere. Anzi è verissimo che noi distinguiamo gli enti della stessa specie, secondo quello, che in essi è contingente; e che nel caso, che in più enti

tutte le contingenze fossero eguali, noi non li potremmo distinguere, se non pel numero. Ciò non ostante noi ben comprendiamo, che essi non sarebbero distinti quanto al numero, se ciascuno non avesse l'essere suo proprio, in cui s' inchiude quello, che a ciascheduno è essenziale, e che non è racchiuso nel concetto della specie.

Con tutta ragione adunque si dice che la conoscenza, che noi abbiamo degl' individui come tali, è imperfetta; perchè si aggira soltanto intorno a quello, che in loro è contingente e mutabile (1). La ragione tuttavia, per la quale noi non conosciamo l'essere proprio di ciascheduno ente come è in sè, e quindi non percepiamo la sostanza delle cose, se non mediante le rappresentanze universali, è riposta in ciò, che noi conosciamo le cose solo per mezzo dei loro fenomeni, deducendo da questi la loro sostanza. Se in vece il nostro intelletto potesse vedere la sostanza, come l'occhio vede i fenomeni, potremmo conoscere in sè stessi e la qualità essenziale e l'essere essenziale delle cose, e distinguere queste secondo l'elemento essenziale della loro individualità.

(1) Cognitio, qua de re cognoscatur quid per accidens et mutabiliter sit, non autem quid sit per se, necessario ac immutabiliter, est valde imperfecta; sed intellectus de singularibus solum penetrat, quid sint per accidens et mutabiliter, non autem, quid sint per se ac necessario . . . . . Non potest singulare per se distincte cognosci, nisi penetretur distincte eius singularitas, per quam *per se* differt ab aliis singularibus; sed non penetramus distincte singularitatem, per quam unum singulare per se differt ab aliis; ergo non possumus singularia per se distincte cognoscere, . . . formando descriptionem per se convenientem tali subiecto, ita ut non possit illi non convenire. *Maurus. Quaest. phil. quaest.* 26.

37. Di quì nasce naturalmente la questione intorno alla perfezione o imperfezione della conoscenza per mezzo degli universali. Gli Scolastici la risolvono nel modo seguente (1). Se il conoscere per mezzo di concetti universali valesse lo stesso, che apprendere con un solo atto conoscitivo molte cose non solamente secondo quello, che a tutti è comune, ma eziandio secondo quello, che a ciascuno di essi è proprio, non potrebbe recarsi in dubbio, che questo modo di conoscere sarebbe sommamente perfetto. Noi conosciamo p. e. l'aquila, il leone, il serpente ed il resto degli animali, ciascheduno per una rappresentanza propria e particolare. Ma se noi avessimo un concetto, pel quale apprendessimo distintamente non solo quello, che è comune a tutti gli animali, ma anche quello, che è proprio a ciascheduna specie, questa conoscenza sarebbe più perfetta, che quella che a noi è naturale. Si ammira perciò come una prerogativa delle menti sublimi, che esse con un solo sguardo conoscano nei supremi principii ciò, che altri debbono con molta fatica dedurne partitamente. Questo esempio ci può anche servire per intendere, in qualche guisa, il modo di conoscere, che dobbiamo attribuire a Dio. Iddio conosce tutto il conoscibile; ma in lui non può essere nè moltiplicità di rappresentanze, nè qualunque siasi mutazione di atto.

Se poi conoscere per mezzo di concetti universali significa, che apprendiamo nelle cose, che conosciamo, non il particolare, ma soltanto ciò, che ad esse è comune; allora la nostra conoscenza è tanto più im-

(1) Maurus. Ibid. q. 25.

perfetta, quanto è più universale. Chi per esempio conosce tutti gli esseri sensitivi, soltanto col concetto della sensitività, e perciò non distingue le specie di uomo e di bruto; costui senza dubbio conosce molto imperfettamente. Come dunque la conoscenza sarebbe perfettissima, se dell'essere avessimo un concetto tale, che per esso conoscessimo non pure l'essere in sè, ma anche tutte le specie dell'essere, e tutti gli enti che esistono; così l'infimo di tutti i concetti intellettuali è quello, pel quale conosciamo l'essere, come ciò, che è comune a tutti gli enti: perchè con siffatto concetto, non conosciamo altro di loro, se non che essi sono qualche cosa. L'avere delle rappresentanze universali è una prerogativa, che ha l'intelletto sopra del senso, il quale non potendo in nessun modo abbracciare più oggetti con una sola rappresentanza, ha bisogno per ogni essere singolare di una singolare rappresentanza. Ma alla conoscenza, che noi abbiamo per mezzo degli universali, è inerente una doppia imperfezione. La prima consiste in ciò, che pensiamo le specie degli enti con diversi concetti; e perciò abbiamo bisogno di una moltitudine di concetti universali. L'altra imperfezione si è, che i concetti ci rappresentano soltanto la specie, e non nello stesso tempo gl'individui, secondo il loro costitutivo essenziale.

38. Ora da questo appunto siegue, come inoltre osservano gli Scolastici, che non il singolare, ma l'universale sia l'obbietto proprio della scienza. Poniamo che il nostro intelletto conoscesse dell'ente individuale, i cui fenomeni percepisce il senso, l'essenza, senza formarsene un concetto universale. Questo con-

cetto singolare, riferendoci l'essenza, sarebbe superiore a tutte le percezioni sensitive, colle quali non conosciamo del singolare, che i soli fenomeni. Tuttavia con tali concetti singolari non potremmo arrivare alla scienza, che cerchiamo. Perocchè, tanto nella scienza teoretica, quanto nella pratica, noi non vogliamo solamente conoscere quello, che p. e. è essenziale a questo od a quell'uomo, ma ciò che è essenziale a tutti gli uomini, affine di potere avere con ciò varie conoscenze intorno a tutti gl'individui umani, prima di conoscerli per esperienza. Di più, la nostra mente non resta appagata colla conoscenza degl' individui; anzi la sua più viva inclinazione è rivolta appunto a conoscere il tutto, ed ogni particolare nella sua relazione col tutto, cioè l'ordine di tutto l'essere. Ora questo le si rende possibile solamente col conoscere le specie ed i generi degli enti. Adunque, senza i concetti universali, non si avrebbe un conoscere *a priori*, ma soltanto un conoscere *a posteriori;* e nella massa delle conoscenze *a posteriori* non sarebbe mai possibile d' introdurre l'ordine. Con tutta ragione adunque si dice, che soltanto l' universale delle cose può essere obbietto proprio della scienza; e l' individuale, conosciuto dall'esperienza, non può esserlo, se non in quanto lo consideriamo nel lume dell' universale.

In questa maniera però anche i fenomeni delle cose appartengono alla scienza. Essa non ricerca p. e. qual moto abbia avuto luogo; ma sì bene secondo quali leggi si muove quello, che si muove (1). Vale a dire essa investiga non solamente le leggi di tutto

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 84. a 1. ad 3.

l'essere, affine di conoscere ciò, che è permanente nelle cose, ma eziandio le leggi del successivo avvicendarsi dei fenomeni delle cose, per comprendere ciò, che in esse è variabile. Nella scienza poi non si tratta di conoscere solo ciò, che è e che avviene, ma altresì ciò, che può e deve avvenire; ciò, che può e deve farsi da noi stessi; imperocchè noi non cerchiamo solamente di conoscere l'ordine delle cose per contemplarlo, ma ancora per operare secondo le leggi, che in esse rilucono. Ma siccome la nostra conoscenza teoretica sarebbe ristretta alla cerchia dell'esperienza, e mancante sempre di armonia e di unità, se non conoscessimo altro, che il singolare; così senza le conoscenze universali, ci sarebbe impossibile l'investigare le leggi dell'ordine morale, e la relazione che con esso debbe avere tutto il nostro operare. L'appetito e l'operare degli esseri irragionevoli viene ordinato per ciò, che la conoscenza, che essi hanno delle cose per mezzo del senso, è accompagnata dall'istinto. Ora se il volere e l'operare dell'uomo libero dev'essere diretto dalla conoscenza intellettuale, ciò non sarebbe possibile, quando esso uomo non fosse capace di giudicare i singoli casi particolari, secondo le leggi universali. Se non si conoscesse l'universale tanto della vita dell'individuo, quanto di quella dei popoli, sarebbe tolta ogni previdenza e prudenza, ogni giustizia e sapienza.

È noto che principalmente la scuola gunteriana si adombrò di alcune proposizioni insegnate dagli Scolastici intorno agli universali, e credette di trovare in esse quella smoderata stima del concetto, la quale, secondo il Günther, è sorgente di ogni sorta di errori.

Nel decorso delle nostre ricerche saremo obbligati di toccare i punti particolari di questa accusa; e però ci facciamo lecito differirne a quel tempo l'esame.

III.

Dei concetti proprii ed improprii.

39. Gli Scolastici distinguono tre modi di cognizione. In ogni cognizione il conosciuto dev' esser congiunto col conoscente in modo, che sia come la forma, per cui si attua la facoltà conoscitiva. Il primo modo di cognizione dunque si è, quando l'obbietto secondo la sua sostanza è congiunto col subbietto; e questo modo di conoscere appellano gli Scolastici, *cognosci per essentiam,* ossia *per praesentiam.* In questo modo conosce l'intelletto l'atto suo conoscitivo; e l'occhio, almeno giusta la dottrina di S. Tommaso, la luce. Quando poi l'obbietto non può essere forma conoscitiva secondo la sua sostanza, può ben esserlo secondo la sua simiglianza, ossia mediante la specie. Siffatta specie poi possiamo riceverla immediatamente dall' obbietto stesso, come p. e., quando percepiamo i corpi che sono intorno a noi; e questo secondo modo di conoscere chiamano gli Scolastici, *per propriam speciem cognoscere.* Il terzo modo ha luogo quando la rappresentanza non ci viene dall' obbietto stesso, ma da un altro, p. e. quando conosciamo una cosa mediante lo specchio, od una pittura; e questo è conoscere *per speciem non propriam, seu alienam* (1).

Non solamente nel primo, ma anche nel secondo

(1) S. Thom. S. p. 1. q. 56. a. 3.

modo si conosce l'obbietto per sè stesso, ossia *immediatamente*. Imperocchè allora soltanto si dice, che conosciamo una cosa non per sè stessa, ma per mezzo di un'altra, quando conosciamo prima quest'altra, e poi, in virtù di essa, quella prima. Ora ciò non ha luogo nel secondo modo di cognizione, di sopra accennato. Perocchè sebbene essa si ottenga mediante la specie, noi tuttavia non conosciamo prima la specie e da essa l'obbietto. La specie conoscitiva è la causa determinante, ossia formale, dell'atto conoscitivo; ed essa stessa non viene conosciuta affatto, od almeno non da prima. Siccome l'occhio, per vedere un albero, non ha bisogno di vedere prima l'immagine, per cui lo vede; così l'intelletto, per concepire l'albero, non ha bisogno di conoscere prima la rappresentanza, per cui lo concepisce: per poter conoscere questa, fa d'uopo che rifletta sopra la conoscenza già avuta.

40. Per cause accidentali può avvenire, che la conoscenza immediata sia meno vivace e meno distinta; ma di natura sua essa è perfetta. L'occhio sano percepisce pienamente un corpo visibile e sufficientemente illuminato. La conoscenza mediata al contrario può essere imperfettissima non pure per causa accidentale, ma di natura sua. Così per mezzo d'una buona dipintura l'occhio acquista una immagine dell'oggetto quasi tanto perfetta, quanto sarebbe quella che avrebbe, riguardando l'oggetto medesimo; ma dall'ombra l'occhio anche più acuto, e nel meriggio stesso, non ricaverà altro, che gli esterni lineamenti del corpo. La perfezione della conoscenza mediata dipende dunque generalmente dal modo più o meno perfetto, nel quale un obbietto si manifesta per mezzo di un altro.

*

Affinchè una cosa si manifesti per un'altra, è mestieri che l'una abbia una relazione coll'altra; e benchè tali relazioni possano esser moltiplici, tuttavia quì si considera precipuamente quella della causa e dell'effetto. Si conosce dunque in primo luogo una cosa dagli effetti che produce in sè stessa; e questi si chiamano fenomeni, in opposizione alla sostanza, che per essi si manifesta. Gli effetti, che una cosa produce fuori di sè, possono, come accade nella generazione, essere della stessa specie, ed allora si conosce dagli effetti la causa, quanto alla sua sostanza, colla stessa perfezione, colla quale si conoscono gli effetti. Ma se questi non sono della stessa specie, la causa per essi non si manifesta, se non più o meno imperfettamente; e di essa non acquistiamo concetti proprii, ma solamente *analoghi*.

41. Ma quali sono le rappresentanze, che si dicono analoghe? Aristotele comincia la sua logica (1) coll'osservare, che delle cose, da noi significate collo stesso nome, alcune non hanno comune che il nome, altre poi anche ciò, che col nome viene espresso. Così, p. e., chiamiamo ente sensitivo tanto l'uomo, quanto il leone, perchè ciò, ch'è inchiuso nel concetto di ente sensitivo, conviene sì all'uno come all'altro. Questo tuttavolta non avviene, quando diamo agli astri il nome di certi animali. In mezzo a questi *nomina aequivoca et univoca* stanno i *nomina analoga,* perchè ciò, che uno di questi nomi esprime, ritrovasi in qualche modo in tutte le cose, che con esso vengono chiamate, sebbene non alla guisa medesima (2). Pertanto che da noi si dia il nome

(1) De praedicamentis.

(2) Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem: neque enim in his, quae analogice

di animali ad alcuni astri, e lo stesso nome proprio a più individui umani, ciò è una comunanza di nome affatto arbitraria; ma quando appelliamo *sano* non solamente il corpo, ma anche il cibo ed il colore del viso, allora trasferiamo bensì un nome, ma questo trasferimento non è arbitrario; mercecchè appelliamo sano il colore del viso, perchè è segno della sanità, ed il cibo, perchè conferisce a mantenere sano il corpo, quantunque quello che rende sani il colore ed il cibo, sia diverso da quello, per cui è sano il corpo.

Se più cose vengano designate analogicamente colla medesima denominazione, fa d'uopo che tutte queste cose abbiano relazione con un'altra, con quella cioè, il cui concetto si ritrova in tutte, e ad essa il nome comune deve appartenere in primo luogo ed a preferenza; laddove alle altre non conviene, che in modo soltanto subordinato, secondo che hanno una relazione più o meno stretta colla prima (1). Così colla voce *sano* si significa propriamente e precipuamente lo stato del corpo; ma la qualità del cibo soltanto relativamente a siffatto stato. Lo stesso ha luogo, ogni qual volta per metafora trasferiamo il nome di una cosa ad un'altra; quando p. e. non del solo corpo, ma anche della terra o dell'anima diciamo, che hanno

dicuntur, est una ratio, sicut in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 13. *a* 5.

(1) In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet, quod ponitur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem, quo magis appropinquant ad illud primum vel minus. *Ibid. a.* 6. *Cf. Fonseca Metaph. l.* 4. *c.* 2. *sect.* 6.

sete. Tra le relazioni che più cose possono avere ad un' altra, è da notare quella, la quale nasce da ciò, che una pluralità di enti, quanto alle loro qualità, si avvicinano più o meno ad un altro in modo, che si possono considerare come sue copie od imitazioni. Così Dio è la vita in senso proprio e principale: tutte le cose create, che vivono fuori di lui, imitano gradatamente, ma sempre molto difettivamente, la sua vita assoluta (n. 59).

42. Ritornando ora alla nostra questione intorno al determinare quali siano i concetti, che si chiamano *analoghi*, possiamo, giusta quello che testè è stato esposto, chiamare analogo quel concetto, pel quale pensiamo di più cose il medesimo, sebbene non nel medesimo modo. Inteso così il concetto analogo, si oppone all'*universale;* giacchè universale chiamiamo ciò, che di molte cose viene enunciato nel medesimo senso. Ma noi quì cerchiamo che cosa sia il concetto analogo in opposizione al *proprio*. Ora potrebbe sembrare, che *proprio* fosse sempre quel concetto, a cui si riferiscono i diversi analoghi, come si verifica negli esempi addotti. Perchè se i poeti ci parlano dei prati sitibondi, dell'anima languente, usano certamente di concetti analoghi; ai quali come proprio, a cui si riferiscono, corrisponde la sete corporale. Tuttavia ciò non può valere come regola generale, e, meno ancora che degli altri, ciò può dirsi di quelli, che nel campo delle ricerche filosofiche sono di maggiore importanza. *Proprio* si chiama quel concetto, che noi riceviamo dal suo obbietto medesimo: *improprio* quello, che ci viene mediante la conoscenza di un altro obbietto. Se dunque noi conoscessimo sempre

per sè medesimo quell'uno, a cui si riferiscono i varii analoghi, allora certamente il concetto, che abbiamo di quest'uno, sarebbe sempre proprio. Ma egli può ben avvenire, che in vece di conoscere per l'archetipo le imitazioni, noi conosciamo l'archetipo per le sue imitazioni, e non dal perfetto l'imperfetto, ma piuttosto dall' imperfetto il perfetto. Sarà sempre vero, che Dio è Essere e vita in senso propriissimo; ma da ciò non segue, che il concetto, per cui pensiamo l'essere e la vita di Dio, sia un proprio o non piuttosto un analogo. Possiamo intendere che Dio sia la vita, anzi la vita assoluta; e, ciò non ostante, avere derivato il concetto della vita dalla contemplazione delle creature. In quanto dunque il concetto analogo non viene opposto al concetto universale, ma al concetto proprio, esso significa una rappresentanza, che noi ci formiamo di un obbietto, secondo che il medesimo si riferisce ad un altro; e ciò in modo, che a quell'obbietto trasferiamo il concetto dell'altro, non tale qual è, ma modificato, secondo la detta relazione.

Abbiamo già di sopra osservato, che, tra le relazioni, per mezzo delle quali possiamo conoscere una cosa mediante un'altra, è di somma importanza quella che hanno gli effetti colla loro cagione. Abbiamo altresì ivi distinto gli effetti, che produce la causa in sè stessa, da quelli, che produce fuori di sè. Ora tra questi ultimi dobbiamo considerare precipuamente quelli, i quali nel loro essere e nella loro natura imitano più o meno la causa, che li produce. Se dall'effetto, che produce un frutto, deduciamo essere il medesimo sano, non conosciamo con ciò le proprie qualità del suo essere; e perciò ci mancherebbe ogni

distinta conoscenza dell'essere divino, se noi denominassimo Dio vivente, soltanto perchè ha procreato tutto quello, che vive fuori di lui. Ma chiamandolo vivente, noi vogliamo dire che egli è vita, anzi la vita assoluta, e che tutta la vita prodotta fuori di lui non è, che una debole analogia di quella sua vita. In questo modo possiamo avere dagli effetti qualche schiarimento sul proprio essere, e sulla natura della causa.

43. Non solamente per mezzo dell'analogia, ma eziandio per mezzo della negazione, può la conoscenza dell'uno condurci alla conoscenza dell'altro. Con una denominazione negativa noi rimoviamo, o una perfezione, p. e. quando diciamo della pianta che è insensibile, e del bruto che è irragionevole; o al contrario rimoviamo una imperfezione, come quando diciamo dell'anima, che è immortale, e di Dio che è immenso. Sebbene colla negazione, considerata in sè sola, non determiniamo ciò che è l'oggetto, ma piuttosto ciò che non è; questo non impedisce, che per essa venga perfezionata la nostra conoscenza positiva. Col conoscere, essere la pianta insensibile, non conosciamo che cosa essa sia; ma noi limitiamo e determiniamo con questa conoscenza il concetto, che già abbiamo della pianta come di un essere vivente, distinguendola da altri esseri viventi. Se poi da un essere escludiamo la imperfezione di un'altra sostanza, noi aumentiamo il concetto della perfezione che di lui abbiamo, benchè forse quel concetto cessi di essere un proprio. Se p. e. neghiamo dello spirito l'estensione dello spazio, non neghiamo a lui la perfezione, che consiste nell'esser presente; ma rimoviamo soltanto il modo imperfetto, nel

quale sono presenti i corpi. L'estensione nello spazio consiste in ciò, che le diverse parti del corpo esistono in diverse parti dello spazio. Se dunque diciamo, che lo spirito è nello spazio, ma non esteso, è lo stesso che dire, che esso è in ogni parte dello spazio, in cui è, secondo tutta la sua sostanza. Ma questo modo di esistenza è manifestamente una presenza (coesistenza) molto più perfetta di quella del corpo. Se poi diciamo di Dio, che egli è immenso, togliamo al concetto della presenza ogni limite, asserendo essere Dio necessariamente da per tutto: vale a dire esser lui presente (coesistere) a tutto quello che esiste.

44. Da questo si vede come, col negare un'imperfezione, si afferma una maggior perfezione. Ora il concetto d'una imperfezione inchiude in sè una negazione, perchè quello, che non è reale, non si conosce, se non per quello, che è reale: vale a dire in opposizione al medesimo. Ogni rappresentanza dunque, per cui da una sostanza escludiamo una imperfezione, deve considerarsi come la negazione d'una negazione. Ondechè quando il Günther e la sua scuola insistono, perchè anche nella Filosofia debba valere la regola dei grammatici, *duplex negatio affirmat* (1); non fanno altro, che ripetere ciò, che sapevano ed insegnavano gli antichi. Ma non si può perdonar loro che fondandosi sopra questa regola, rigettino poi quello, che i medesimi antichi hanno insegnato intorno alla conoscenza analoga. Scagliandosi contro la dottrina, che Dio non si conosce dalle creature, se non analo-

(1) Lydia 1852. pag. 286.

gicamente, dice il Knoodt: « Per la via della doppia negazione del negativo, cioè del limitato, che lo spirito umano ritrova nel suo essere e nella manifestazione di questo, esso spirito riesce, riguardo a Dio, a schiettissime affermazioni; talmentechè appunto Dio, e Dio solo è quegli, in relazione del quale la sua conoscenza è puramente positiva (1). » Ma sebbene questa doppia negazione divenga affermazione, in quanto con essa viene posta od asserita una perfezione; essa, come specie di conoscenza, rimane sempre una conoscenza mediata, ed acquistata per mezzo della negazione. Quanto a ciò che essa contiene, o quanto al suo obbietto, è puramente positiva; ma quanto alla sua qualità, è negativa. Questo certamente non potrà negarsi dallo Knoodt. Ma, non resta essa forse anche una conoscenza ottenuta per mezzo di analogia? Lo stesso Knoodt, trattando altrove questo stesso soggetto, interroga così: « Non può forse il nostro intelletto pronunziare di Dio, ch' egli è, ch' egli vive, e che è consapevole della sua vita? E queste determinazioni donde potrà l' intelletto derivarle, se non dalla coscienza che egli ha di sè medesimo? » Osserva inoltre, che, determinando l' idea di Dio con concetti cosiffatti, non si trasferiscono a Dio relazioni finite, ma che allora soltanto ciò si fa, quando si afferma che Dio esiste nel modo, onde esiste lo spirito nostro, vive come lo spirito, che ha ed acquista cognizione di sè come l' ha e le acquista lo spirito, e generalmente opera come opera lo spirito (2)? Benissimo! Ma non è questo lo stesso che dire: Noi conosciamo di Dio

(1) Günther e Clemens. Vol. III. p. 87.
(2) Ivi. Vol. I. pag. 110.

quello che è, per analogia delle creature; e determiniamo il *come* è quello, che è, per opposizione al creato, negando di lui il modo imperfetto, col quale troviamo ciò, che di Dio affermiamo, nelle creature? Lo Knoodt stesso dice, che i concetti dell'essere, della vita, della coscienza non ci vengono, se non dal fondo della coscienza di noi stessi, e che li trasportiamo poi a Dio non tali, quali li abbiamo ricavati. E con tutto ciò egli non vuole, che il nostro pensare intorno a Dio sia un pensare analogico. Forse che non sarà analogico, perchè la traslazione è congiunta con quella doppia negazione, la quale equivale ad una affermazione? Veramente per mezzo di questa negazione noi conosciamo che tutto ciò, che enunciamo in tal guisa di Dio: l'essere, la vita, la coscienza, è in lui nel senso più proprio; ma, come fu già notato, da questo non segue, che anche i concetti dell'essere e della vita di Dio, da noi formati in quella guisa, siano concetti proprii. Chiariamo la cosa coll'esempio, di sopra da noi usato. Conoscendo che lo spirito è in uno spazio determinato, ma che vi è non esteso come il corpo, intendiamo essere lo spirito presente nello spazio in un senso più perfetto, e quindi più proprio che non è il corpo; giacchè esso è in ogni parte dello spazio, che occupa, secondo tutta la sua sostanza. Colla negazione dunque del modo imperfetto, con cui il corpo è presente in un luogo, noi acquistiamo una conoscenza più precisa del modo, in cui è presente lo spirito. Per altro questa conoscenza ci dà forse una rappresentanza corrispondente appieno della presenza dello spirito nello spazio? Come procediamo noi, per concepire la presenza di esso spirito? Ci rap-

presentiamo alcun che di diffuso nello spazio al modo, in cui vi esistono i corpi; e poi ragioniamo quasi rettificando ed innalzando sopra di sè medesimo questo concetto, affermando che lo spirito è intiero in ogni parte dello spazio. Non possiamo arrivare ad un' altra rappresentanza, perchè riceviamo il primo concetto della presenza nello spazio dalla percezione sensibile di un corpo esteso. Ora ciò, che dicemmo dello spirito nostro, vale anche ed a più forte ragione di Dio. Parlando p. e. della conoscenza di Dio, sta avanti alla mente l'idea, che per mezzo dell'esperienza abbiamo della conoscenza nostra. Togliendo poi colla negazione i limiti, dentro i quali si svolge questo nostro pensare, arriviamo a capire, che la conoscenza divina, ad onta della sua diversità dalla nostra, è conoscenza non pure in senso vero, ma anzi in un senso molto più proprio, che non è la conoscenza umana; e siamo anche in grado di determinare più o meno la maggiore perfezione della conoscenza divina. Tuttavia non per questo riusciamo ad una intuizione intellettuale, quale l' abbiamo del nostro pensare. Anzi da questo modo di conoscere, vale a dire dal non porre in Dio se non pura perfezione, ma facendolo mediante la negazione, vediamo che l' essere e la vita di Lui rimangono per noi sempre incomprensibili (1).

Ma se è così, dirà forse qualchuno, non possiamo avere concetti proprii, se non delle cose soggette al senso. Questo è verissimo. Se il concetto proprio viene opposto al concetto formato mediante l'analogia e la negazione, e non già al concetto distinto,

(1) Teologia antica. Vol. 1. p. 125. etc.

come vedremo più tardi, gli Scolastici l'asseriscono espressamente. Anche della sostanza dei corpi noi ci formiamo il concetto dalle rappresentanze forniteci dagli accidenti. Peraltro quanto meno l'obbietto, che conosciamo mediante un altro, è distante da questo; tanto più i concetti analoghi sono capaci di ravvicinarlo all'apprensione dell'intelletto.

CAPO III.

DELL'ORIGINE DELLA CONOSCENZA INTELLETTUALE.

45. Ad ascoltare l'Hermes ed altri dotti dei nostri tempi, potrebbe la persona essere indotta a credere, avere gli Scolastici affatto negletto l'esaminare la questione, che ci accingiamo a trattare. Questa negligenza dovrebbe certamente destare la nostra maraviglia; stantechè la quistione intorno alla origine delle idee è stata diffusamente spiegata da quei medesimi Greci, dei quali gli Scolastici, al dire dei loro avversarii, seguitarono anche troppo gl' insegnamenti. Saremmo in verità per recare fastidio ai nostri lettori, se volessimo svolgere alquanto compiutamente le teoriche degli antichi, attenentisi a questo punto. Ci limiteremo a quei soli capi di dottrina, che S. Tommaso ha giudicato d'esporre in un suo corso destinato ai principianti, cioè nella Somma (1), illustrandoli, ove sarà necessario, dalle altre sue opere.

Ma prima d'entrare nella quistione, conviene distinguere con ogni precisione la conoscenza abituale dalla conoscenza attuale, ed ambedue dalla facoltà

(1) P. 1. q. 84.

conoscitiva. Se noi diciamo, che abbiamo scienza di una cosa, non vogliamo già dire, che l'abbiamo presente allo spirito attualmente, ma che possiamo rendercela presente, quante volte lo vogliamo. Perciò la nostra scienza può estendersi ad innumerevoli oggetti, quando pure ogni concetto, che da essa sorge, non considera che un oggetto singolare. Questa scienza, per così dire, latente nello spirito non deve confondersi colla facoltà conoscitiva stessa; perocchè la scienza si può da noi acquistare e perdere; la facoltà al contrario è inseparabile dall'essenza dello spirito, nella quale è radicata. Sebbene dunque la scienza rispetto al pensare, debba considerarsi come *potenza (potentia);* pure per rispetto alla facoltà conoscitiva, è *atto;* perchè per mezzo della scienza la facoltà possiede già quello, che era capace di acquistare. Per questa ragione gli Scolastici chiamano generalmente la qualità, per la quale un principio è fornito di tutto ciò, che si richiede ad una attività determinata (ossia l'abito), non di rado *actus primus,* e l'atto stesso *actus secundus* (1). La scienza latente nello spirito, per la quale

(1) Uno modo dicitur homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum ... Secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat, sicut dicimus habentem habitum scientiae, puta grammaticae, esse iam scientem..... Uterque horum dicitur sciens, ex eo quod est potens ad sciendum; sed primus, quia habet naturalem potentiam ad sciendum, secundus, qui scilicet habet habitum scientiae, quia, cum vult, potest considerare; tertius autem, qui iam considerat, est in actu, et iste est qui proprie et perfecte scit... Horum igitur trium ultimus est in actu tantum, primus in potentia tantum, secundus autem in actu respectu primi et in potentia respectu tertii. Unde manifestum est, quod esse in potentia dicitur dupliciter; scilicet de primo et secundo, et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio. *In lib.* 3. *de anima lect.* 11.

siamo in grado di renderci una cosa presente al pensiero, è la conoscenza abituale; la rappresentazione stessa poi è la conoscenza attuale. Altra cosa è il poterci rappresentare un oggetto, altra il poterlo con facilità. Sebbene dunque colla parola *habitus* spesso si designa anche questa facilità; nondimeno in senso stretto non significa, che quella mentovata disposizione della facoltà, per la quale disposizione essa facoltà è abilitata ad uscire in atto.

La questione intorno all'origine delle nostre conoscenze si riferisce, come è chiaro, alla cognizione abituale, perchè da questa l'attuale si comprende come dalla sua cagione. Perciò la presente questione si risolve in quest'altra: In qual modo il nostro intelletto è posto in grado di rappresentarsi le diverse cose, che può conoscere.

I.

Se lo spirito conosca le cose per mezzo della propria sua essenza.

46. Se la conoscenza abituale è quella disposizione della facoltà conoscitiva, per la quale essa viene abilitata a rappresentar le cose nel pensiero attuale, nasce la questione: Se il nostro intelletto riceva questa disposizione da certe forme e qualità *(species impressae)*, o se piuttosto la possegga già in virtù della essenza spirituale, in cui è radicato. Già abbiamo abbastanza provato, che l'essenza dell'anima nostra, qualora fosse di natura materiale, non potrebbe essere principio sufficiente a conoscere neppure le sole sostanze corporali. Non così facile cosa è il dimostrare, che la

essenza spirituale dell'anima non può divenire all'intelletto il mezzo delle sue proprie cognizioni. Ascoltiamo S. Tommaso sopra questo punto. Nel confutare l'errore testè mentovato, fu mostrato che la cognizione è possibile per ciò solo, che le cose conosciute siano nel conoscente in una guisa immateriale. Affinchè dunque l'intelletto non avesse bisogno di quelle forme conoscitive, ma fosse già dall'essenza stessa dello spirito abilitato alla cognizione sua propria, dovrebbe questa essenza in qualche modo contenere in sè stessa tutto ciò che è e può essere. Imperocchè avendo l'intelletto per proprio suo obbietto l'essere intelligibile, ed essendo intelligibile tutto quello che può essere; tutte le possibili specie e defferenze dell'essere sono obbietto dell'intelletto. Ora nessuna sostanza creata, siccome quella che è in una determinata specie di essere, ma soltanto la sostanza infinita, la quale, non appartenendo nè ad alcun genere, nè ad alcuna specie, è principio e causa di tutto l'essere, può contenere in se medesima immaterialmente tutto l'essere, e porgere per conseguenza da sè medesima come archetipo di tutto e di ogni particolare essere, il mezzo, per cui si conoscano tutti e i singoli gli enti. Da ciò segue, che nè l'uomo, nè l'angelo, ma Dio solo conosce le cose mediante la propria sua essenza (1).

(1) Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt, essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immateraliter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque etiam Angelus. *Summa p.* 1. *q.* 84. *a.* 2.

47. Ma non si dice forse, ed a ragione, che gli enti più nobili racchiudono in sè le perfezioni degli inferiori in un modo più eminente? e non è forse per questo che l'uomo viene chiamato un microcosmo? Pare dunque che l'uomo, mediante l'essenza della sua anima, possa conoscere almeno tutto ciò, che è corpo. Ma la cosa non è come pare. Per conoscere una cosa, fa d'uopo apprendere quello che di lei è proprio, ossia la differenza specifica; ed a ciò non basta che una creatura superiore abbia una somiglianza colla inferiore. Imperocchè questa simiglianza si fonda in ciò, che la creatura superiore possiede in un modo più perfetto quello, che è proprio del genere, come p. e. lo spirito una vita più perfetta, che non i corpi organici. Ora avendo tanto la creatura inferiore, quanto la superiore una determinata specie di vita, e le specie escludendosi scambievolmente, quindi è che la superiore non possa in alcun modo avere in sè anche quello, che è proprio della inferiore. Solamente nell'Assoluto, il quale non è questo o quel vivente, ma è la pienezza di tutta

Cum nulla separatarum substantiarum, secundum suam essentiam, sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum; unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas quaelibet earum alia in propria natura cognoscere possit. Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles: quidquid enim esse potest, intelligi potest. Cum igitur omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest, nisi natura infinita; quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 98.

la vita, ogni specie di vita, ed, oltre a ciò, ogni individuo vivente può e deve avere come il suo primo principio, così il suo archetipo (1).

Con questo non è in contraddizione quello, che di sopra dicemmo; cioè che il superiore può diventare immagine dell' inferiore, come l' inferiore può diventare del superiore. Conciossiachè altra cosa è che un principio riceva in sè una qualità non essenziale, ossia una forma, mediante la quale imiti le proprietà di un altro ente; ed altra che per l' essenza sua stessa sia l' espressione di tutti gli enti. Nel primo caso basta che il principio possa accogliere in sè quello, per cui si estende e si svolge di più in più la sua facoltà di conoscere; nel secondo caso dovrebbe possedere tale pienezza dell' essere, che la forma conoscibile, per mezzo della quale conosce sè stesso, gli desse nel medesimo tempo l' intuizione di tutte le altre cose. E come non si deve confondere la durata dello spirito creato, perchè vive senza fine, coll' indivisibile eternità di Dio; così non si può comparare la perfezione dello spirito di accogliere in sè sempre più conoscenze, colla intuizione di tutto il conoscibile nella propria sua essenza.

Ed in questo appunto, che acquistiamo la scienza a poco a poco, e che tutto quello, che sappiamo, non lo abbiamo costantemente sempre presente, trova il Suarez un nuovo argomento per inferire, che il nostro spirito non conosce per mezzo della stessa sua sostanza (1). Imperocchè la facoltà conoscitiva è inseparabile da questa sostanza, come dal principio, da cui

(1) S. Thom. *Summa l. c.* ad 3.
(2) De Anima *l.* 3. — De Angelis *l.* 2. *c.* 3. *n.* 10.

procede. Se dunque per recarla in atto non si richiedesse altro, che essa sostanza, dovremmo dalla nostra origine essere corredati di tutte le scienze possibili, e di più essere in grado di abbracciare con un solo sguardo l'intiero campo dello scibile.

48. Ma forse che con questo resta provato quello, che gli Scolastici insegnano comunemente, cioè che l'attuale cognizione richiede nell'intelletto qualche cosa, che non è della essenza dello spirito, e che, finita l'attuale conoscenza, questa rimane tuttavia come abituale? S. Tommaso deduce ciò dalla proposizione dimostrata di sopra. Ma i posteriori nominalisti, segnatamente l'Ockam ed il Biel, lo negano. Essi concedono, che la nostra anima non conosce mediante la sua propria essenza; ma opinano, che basti l'influenza dell'oggetto esterno. Siccome poi a questo si oppone, che nessuna cosa materiale, e perciò le cose del mondo esterno, e nè anche le specie sensitive da esse prodotte possono operare sopra la facoltà conoscitiva tutta spirituale, altri asseriscono bastare la sola presenza, od anche l'esistenza sola degli oggetti. E quando si domanda, come si conoscano le cose, che non esistono più, o che non esistono ancora; rispondono, che tutte le cosiffatte conoscenze si fondano in una cognizione precedente, cagionata dalle cose realmente esistenti. Questo è vero certamente; ma con ciò la difficoltà non è risoluta. Imperocchè, prescindendo anche dal non potersi intendere come l'esistenza, od anche la locale presenza di una cosa possa determinare la conoscenza, senza esercitare un'influenza, che muova all'atto la facoltà conoscitiva; egli è chiaro che una conoscenza, avuta in tale maniera, se è passata, non

*

può essere principio di altre conoscenze, se non in quanto lascia nello spirito qualche cosa, per cui questo viene abilitato ad averle. E che altro è questa qualche cosa, lasciata nello spirito, se non la conoscenza abituale, ossia la *species impressa*, di cui parlano gli Scolastici (1)?

II.

Delle idee innate.

49. Quando si tratta delle idee innate, la parola *idea* non viene presa in opposizione alla parola concetto. Per essa s' intende la rappresentanza intellettuale generalmente, l'abituale però, come fu detto, e conseguentemente ciò, che abilita l' intelletto a riprodurre nella percezione attuale l' immagine intelligibile dell' oggetto. Se dunque è provato, che l' intelletto non possiede questa attitudine per la sua essenza, ma per una qualità o forma estranea alla medesima, nasce la questione, se tali forme siano impresse al nostro spirito naturalmente, vale a dire, se il nostro spirito venga all' esistenza colla facoltà conoscitiva già formata. Ed ecco quello che si asserisce colla dottrina delle idee innate.

Non v' ha dubbio, che l' attitudine di pensare certe cose dev' essere da noi acquistata; e che spesse volte anche la perdiamo, dopo di averla acquistata. Ma non potrebbe forse questo avvenire da ciò, che l'anima, sebbene possegga la mentovata attitudine, sia nondimeno

(1) Suarez. De Angelis. *l.* 2. *c.* 3. *n.* 11. *et seqq.* Si parlerà di questo più diffusamente in altro luogo.

impedita d'usarne? Platone fu di questa opinione, asserendo che l'anima, sebbene racchiudesse in sè le idee di tutte le cose, tuttavia fosse dal corpo impedita dal conoscere per mezzo di esse attualmente. A questa sua opinione cercava di dare qualche verosimiglianza con inventare quel suo mito, secondo il quale le anime esistevano pria come puri spiriti, e poscia, contro la naturale loro destinazione, in pena della loro troppa curiosità, venivano unite al corpo: giacchè soltanto uno stato violento può impedire lo spirito dall' usare le naturali sue facoltà. Ma posto che l'essere unita al corpo sia naturale all'anima; dal fatto, che essa a poco a poco arriva alla conoscenza delle cose, si deve conchiudere, che l'anima non viene creata colle idee, ma soltanto colla facoltà di acquistarle (1).

Platone, per corroborare la sua opinione, ricorre invano all' esperienza che un uomo, purchè venga interrogato in modo conveniente, risponde rettamente anche di ciò che non ha mai imparato. Imperocchè allora soltanto il modo d' interrogare è conveniente, quando la domanda stessa mette in chiaro la connessione di varie asserzioni, e deduce perciò l' una verità dall' altra, come si fa in ogni ben regolata istruzione. Che dunque l'uomo sappia rispondere a tali domande, non viene da ciò, che esso abbia già prima saputo quel che risponde; ma da ciò, che l' impara di presente per la stessa domanda (2). Ma vi è un' altra esperienza, la

(1) Summa p. 1. q. 74. a. 3. — De Verit. q. 18. a. 6.

(2) Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in animo addiscentis. Unde cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum

quale confuta perentoriamente l'opinione di Platone. L'uomo, a cui manca dalla sua nascita un senso, non può formarsi la rappresentanza intellettuale, niente meno che la sensibile, delle cose, che per mezzo di quel senso si percepiscono. Ora se le idee, per mezzo delle quali conosciamo i corpi, fossero innate, un cieco nato, il cui spirito fosse perfettamente svolto, dovrebbe avere i concetti dei colori, come ha i concetti dei suoni. Ma l'esperienza c'insegna il contrario. Dunque dobbiamo conchiudere ch'egli è proprio dell'anima nostra l'acquistare a poco a poco le rappresentanze intellettuali, per le quali ella conosce i corpi (1). La dottrina di Platone fu ristretta da alcuni della scuola Cartesiana in modo, che si asserissero innate le sole idee più universali, o quelle, per mezzo delle quali si pensa sulle cose soprassensibili, o spirituali, e prima di tutto l'idea di Dio. Investigheremo più tardi come, secondo i principii degli Scolastici, si abbia da giudicare di questa dottrina, siccome anche delle categorie *a priori* della scuola del Kant.

ille, qui docet, proponendo vel interrogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. *Summa, ibid. ad* 3.

(1) Ibid. — Veggasi ancora De Verit. q. 10. a. 6. Dove il santo Dottore con molta brevità parla così: Si coniunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur; et ita si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni, quae ponit, animas ante corpora fuisse creatas et postmodum corporibus unitas.

III.

Se i concetti ci vengano dalla parola.

50. Innanzi di seguitare S. Tommaso nello svolgimento della sua dottrina, fa d' uopo parlare brevemente di un' opinione, che dal principio del nostro secolo ha avuto non mediocre sequela. Affine di provare con qualche verosimiglianza l' erronea asserzione, che cioè ogni conoscenza intellettuale o soprassensibile ci viene dalla rivelazione divina, il *De Bonald* è andato tanto oltre, da cercare nella parola l' origine di tutti i nostri concetti. Per mezzo della parola, secondo lui, è stato da Dio comunicato originariamente all' uomo ogni conoscenza intellettuale, e per mezzo della stessa parola è stata tramandata ogni scienza da generazione in generazione. Noi siamo certamente ben lontani dal negare quello, che insegna la Fede, cioè che il linguaggio fu dato da Dio al primo uomo insieme coll' esistenza, e mettiamo da parte la quistione, se l' uomo avesse potuto ritrovarlo da sè a poco a poco, dove fosse stato creato in uno stato imperfetto, e lasciato a sè stesso. Ma osserviamo che, secondo la stessa Fede, l' uomo è stato anche dotato di una facoltà conoscitiva già formata, e che il dono della scienza dovea, se non quanto al tempo, almeno come condizione, precedere il dono del linguaggio. Siamo oltre a ciò d' avviso, che la tradizione delle conoscenze per mezzo del linguaggio supponga sempre conoscenze acquistate per altra via, e che quindi in esso non si può mai cercare il principio della scienza.

Se all'opposto il De Bonald sostiene, che tutte, anche le prime rappresentanze intellettuali, vengono generate dalle parole ascoltate, non vuole tuttavia che si consideri l'intelletto come una potenza del tutto vacua, prima che sia dalla parola arricchita delle idee. Egli parla di certi semi latenti di pensieri, che rammentano le idee innate di Platone, ed ascrive con ciò alla parola piuttosto un'influenza eccitante, che generante. Se poi si rimprovera a questo autore, che invece di dichiarare la sua opinione esattamente, e di provarla con argomenti, si adopera a raccomandarla con immagini e con similitudini; si potrebbe lo stesso applicare a certi scrittori dei nostri giorni, i quali più o meno si appropriano i suoi pensieri. Attribuiscono essi allo spirito la capacità di ricevere le idee, ed assegnano alla parola la generazione delle medesime, senza nondimeno spiegarci di questa generazione, che cosa essa sia e come sia possibile. Basterà di accennare quì alcuni pensieri di S. Agostino, svolti da noi più diffusamente altrove (1), per far vedere chiaramente, essere impossibile il ricevere i concetti per mezzo della parola.

51. Che la parola *nostra esterna*, la parola cioè che *noi pronunziamo*, supponga la parola *interna*, ossia il pensiero, ciò non ha certamente bisogno di essere dimostrato (2). Ma questa parola interna può

(1) Teologia antica. Vol. II. pag. 52.

(2) Illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocatur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae, vel ipsi conceptui animae interiori, nihil refert ad praesens. Planum tamen est, quod illud, quod significatur interius in anima existens, prius est, quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa eius existens. *S. Thom. op.* 13.

essa esser generata in noi dalla parola esterna di altri? Ecco ciò che vuole il De Bonald, e che noi neghiamo. La parola, che ascoltiamo, allora soltanto può darci un pensiero, quando è per noi veramente parola, e non un solo suono o tono; cioè a dire, quando noi percepiamo ciò, che essa significa. Ora egli è impossibile l'intendere la significazione d'una parola, quando ci manca la rappresentanza della cosa, che con essa viene significata (1). Se s'indica al fanciullo ripetutamente e sempre collo stesso suono una cosa, questo suono può diventare per lui un segno, che gli rammenti la cosa; il che avviene fin anche ai bruti: ma questo suono diviene pel fanciullo parola allora soltanto, quando esso gli diviene segno del concetto, per cui pensa la cosa. Se dunque non avesse ancora pensata la cosa, prima che questa gli è stata mostrata, la parola non ecciterebbe in lui altro, che una rappresentanza sensibile, come la eccita anche nei bruti. Ma quando ha già incominciato a pensare la cosa, egli congiunge al suono, col quale gli vien mostrata essa cosa, il concetto, e per questo solo il suono diviene per lui parola.

Per dimostrare che le parole non si spiegano da sè stesse, e quindi che non possono dare i concetti per loro significate a colui, che non gli ha già, si è osservato che le parole non sono segni naturali delle cose, ma segni scelti arbitrariamente. Naturali si di-

(1) Verbis nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam sit auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus igitur cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. *S. Aug. de Magistro c.* 11.

cono quei segni, che colle cose hanno una simiglianza o qualche altra relazione, la quale richiami la rappresentanza della cosa stessa. Per mezzo di cosiffatti segni, si può avere una conoscenza più o meno distinta d'un oggetto non ancora conosciuto. Ora che le parole non siano segni di questa maniera, raccogliesi principalmente dal fatto, che parole differentissime, quanto al suono, possono essere segni della medesima cosa. Sebbene questa esservazione sia giustissima, essa tuttavia non contiene la ragione perentoria, ed applicabile a tutti i casi. Questa ritrovasi piuttosto in ciò, che fu detto di sopra; cioè che per quelli, che non hanno ancora *pensato* l'obbietto, significato dalla parola, benchè l'abbiano percepito sensibilmente, la parola non può essere segno del concetto, ma tutto al più segno della rappresentanza sensibile. Vi hanno tuttavia parole che si possono considerare come segni naturali, imitando esse col proprio suono la cosa che significano: p. e. sibilare, rimbombare e simili. Ma poichè queste non imitano, se non ciò che è sensibile, non possono manifestare la cosa a chi non la conosce, se non in qualche modo, secondo la sua sensibile apparenza. Di ciascuna e di tutte le parole è perciò vero, che sono e rimangono per noi una cosa puramente sensibile, finchè non abbiamo un concetto degli oggetti, che con esse vengono significati. Del resto se la parola determinasse l'intelletto a formare il concetto, non si vede perchè esso intelletto non possa venire piuttosto eccitato a ciò dall'apparenza sensibile dell'oggetto stesso. Certo è che la parola non è soltanto suono sensibile per colui, il quale la pronunzia o l'ascolta, intendendo ciò che significa. Che

se la parola contenesse in sè un elemento spirituale, in virtù del quale potesse penetrare nello spirito altrui, non ancora desto, e generare così in lui il pensiero di ciò, che essa significa; come si potrà poi spiegare, che le parole di una lingua straniera non sono per noi altro, che suoni affatto incapaci di eccitare le idee corrispondenti, anche in una mente esercitatissima nelle operazioni intellettuali?

Alcuni scrittori più recenti, e nominatamente il P. Ventura, hanno mitigato il tradizionalismo del De Bonald, concedendo, che lo spirito umano può formarsi le idee delle cose corporali sopra i fantasmi, che gli giungono per mezzo dei sensi; ma quanto alle cognizioni più elevate degli oggetti soprassensibili, come Dio, la spiritualità e l'immortalità dell'anima, la virtù, il vizio e va dicendo, l'uomo deve riceverle da una rivelazione primitiva, la quale per mezzo del linguaggio si trasmetta e propaghi in tutto il mondo. Ed ecco come il Ventura prova questa sua affermazione: « Siccome è impossibile, che l'intelletto si formi il » concetto generale, l'idea della quiddità della natura » di una cosa corporea, ove non ne abbia presente » il fantasma o l'immagine; così pure è impossibile, » che l'intelletto si formi il concetto generale, l'idea, » della quiddità della natura d'una cosa spirituale o » morale, senza che ne abbia presente il particolare. » Ora siccome il fantasma o l'immagine delle cose » corporee non è pòrta all'intelletto, se non dai sensi; » in pari modo il particolare delle cose spirituali o mo- » rali non gli vien pòrto, che dall'insegnamento (1). »

(1) La tradizione ed i semi-pelagiani della filosofia. *P.I.c.* 3. § 21.

Per rispondere a questo ragionamento, basta riflettere che siccome le parole (seconde che testè fu dimostrato) non possono dare concetti di cose corporee a chi ancora non ne abbia; così molto meno possono comunicare concetti di cose spirituali a chi di questi sia privo: ciò che meglio ancora si vedrà, quando contro il Günther dimostreremo, non essere la parola altrui quella, che dia all'uomo la coscienza di sè medesimo. In che maniera poi la mente, dalla cognizione del sensibile possa sollevarsi alla cognizione del soprassensibile, e come sia vero, che perciò si richiegga la presenza di un oggetto spirituale, lo spiegheremo, seguendo le orme dell'angelico Dottore, a suo luogo, in fine di questo capitolo.

52. Ai tempi nostri si è parlato moltissimo dell'influenza, che ha la parola sopra il perfezionamento dello spirito, ed a noi non può venire in mente di negare questa influenza o di tenerla in poca estimazione. Ma altra cosa è il vedere nella loquela il mezzo precipuo di promuovere lo svolgimento del nostro spirito, ed altra cosa è il trovare in essa l'unico mezzo a cominciarlo. Certamente col vestire i nostri pensieri delle espressioni proprie, essi acquistano una particolare chiarità ed esattezza. Ma ciò avviene, perchè noi confrontiamo i concetti, già accolti nella nostra mente, con quelli, che ci vengono significati colle parole. Ora non altrimenti la nostra scienza si perfeziona colla considerazione di quello, che altri ci parla; e se mai per mezzo di qualche parola acquistiamo un nuovo concetto, questo può solamente avvenire, perchè dalla connessione di quella parola con altre, noi scopriamo quale concetto colui che parla

abbia ad essa accoppiato. In altre idee noi abbiamo già il seme, da cui quella nuova conoscenza germoglia; e le parole, che ascoltiamo, non la generano, se non in quanto ci dànno occasione di paragonare e di congiungere i concetti, che già possediamo. Si volga la cosa come si voglia, sarà sempre vero il detto di S. Tommaso, che la parola esterna proviene dall'interna, e non già questa da quella; e quando pure la parola fosse intimamente congiunta col pensiero, rimarrebbe nondimeno certo, che noi possiamo bensì avere pensieri prima di avere trovato parole per esprimerli, ma non mai parole, prima di avere concepito quello, che esse esprimono. Una parola non intesa, lo ripetiamo, non ispiega sè stessa; essa è, e sarà sempre un suono insignificante. Che se si ama paragonare la relazione che ha il pensiero verso la parola, colla relazione che ha lo spirito verso il corpo, e dedurre da questo paragone, che come è naturale allo spirito l'essere ed il vivere nel corpo, così è naturale al medesimo spirito il vestire di parole i suoi pensieri; fa d'uopo nondimeno non dimenticare, che lo spirito non ha origine dal corpo, ma che piuttosto, informando esso la materia, tratta dalla natura, la costituisce corpo umano. Di che si dovrà conchiudere che nella stessa guisa il pensiero non ha origine dalla parola, ma piuttosto i suoni naturali vengono dal pensiero trasformati in parole.

II.

Se le idee delle cose vengano comunicate all'anima nostra da qualche ente superiore.

53. L'opinione, che le idee siano innate nell'anima nostra, non è in contraddizione, come potrebbe credersi, colla dottrina di Platone delle idee esistenti da sè e fuori delle cose. Secondo questa dottrina, tanto le cose, quanto il nostro intelletto parteciperebbe delle idee eterne; e come le cose riceverebbero da esse il loro essere specifico, così l'intelletto nostro i concetti. Come la tal cosa corporea sarebbe sasso, perchè parteciperebbe dell'idea di sasso; così il nostro intelletto, perchè parteciperebbe della stessa idea, possederebbe il concetto del sasso (1). Siccome però le idee dovrebbero esercitare questa influenza tanto sulle cose, quanto sulle anime, fino dal principio e senza interruzione, quindi, secondo questa opinione, il nostro intelletto sarebbe da sè sempre atto a conoscere tutte le cose; e soltanto la congiunzione col corpo lo impedirebbe dal conoscerle attualmente (2).

(1) Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*; vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali: ab anima quidem nostra, ad cognoscendum; a materia vero corporali, ad essendum: ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc, quod participat ideam lapidis, sit intelligens lapidem. *S. p.* 1. *q.* 84. *a.* 4.

(2) Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur, ne possit in actum exire. *Ibid. a.* 3.

Sebbene Aristotele avesse provato in molte maniere, essere impossibile che le idee esistano fuori delle cose, come esseri da sè sussistenti; nondimeno non si poteva negare, che dovesse darsi qualche loro esistenza anteriormente ed indipendentemente dall'essere fisico delle medesime. Il che tanto meno si può negare, qualora si ammetta, che le cose ricevono l'esistenza, non dalla cieca forza d'un primo principio materiale, ma dalla operazione di un Creatore intelligente. Imperocchè la produzione delle cose per un atto mentale, senza precedenti idee, è inconcepibile. Egli è pertanto necessario, che le cose, prima di venire alla esistenza reale, abbiano avuto un essere ideale nella mente del Creatore. Secondo la filosofia degli Arabi, sull'esplicamento della quale non ebbe poca influenza lo Gnosticismo, Iddio non avrebbe creato che il più sublime degli angeli. Questo poscia un angelo meno perfetto, e così di mano in mano, finchè l'ultimo degli angeli avrebbe creato il mondo corporeo. Questo Creatore del mondo materiale, giusta Avicenna, avrebbe ricevuto da un angelo superiore le idee di tutti i corpi; così egli sarebbe stato la causa tanto dell'essere reale delle cose, quanto del loro essere ideale nella mente nostra, cioè dei nostri concetti (1).

A noi fa d'uopo tanto più addentrarci in questa dottrina, quanto che alcuni moderni spiegano in un modo del tutto simile quella sentenza, attribuita a S. Agostino, secondo la quale noi conosciamo le cose mediante le idee divine. Questi in verità attribuiscono l'origine delle cose a Dio, che solo può essere creatore;

(1) Summa, ibid. a 4. - Cf. q. 65. a. 3. De Verit. q. 10. a. 6.

ma opinano, che il medesimo Iddio, come produce l'essere reale delle cose, così produce nella nostra mente, quante volte conosciamo, le rappresentanze, mediante le quali noi conosciamo esse cose. Dissi: *quante volte conosciamo;* giacchè questi autori convengono cogli Arabi (1) nel non ammettere una scienza permanente *(species impressas)* nella mente, e nello asserire, che in ciaschedun atto conoscitivo le rappresentanze vengono di nuovo prodotte da Dio.

54. S. Tommaso oppone principalmente due argomenti a questa falsa opinione. Il primo è tratto dalla natura dell'uomo. Se la nostra anima è naturalmente destinata ad essere unita in una essenza col corpo, deve essere naturata in modo, che, per esercitare la sua attività, abbia bisogno del corpo. Perciocchè, sebbene con tutta ragione possa dirsi, che la natura materiale, unita nell'uomo allo spirito, venga elevata ad una perfezione, la quale non può avere da sè stessa; sarà nondimeno sempre vero, che il corpo esiste in pro dell'anima, e non già l'anima in pro del corpo: stantechè gli esseri inferiori divengono più perfetti con servire ai superiori. Se dunque l'anima umana fosse naturata in tale maniera, che dovesse ricevere le specie intellettuali da un essere superiore; essa anima, per l'operazione sua propria, non avrebbe bisogno del corpo: e così la natura materiale non sarebbe nell'uomo elevata a partecipare in qualche modo la vita dello spirito.

Questo argomento è così manifesto, e trova tanta confermazione in tutte le cose umane, massimamente nell'arte e nella parola, che i difensori medesimi della

(1) Summa, Ibid. - Cont. Gent. l. 2. c. 74.

dottrina opposta, si sono adoperati a mostrare come, anche nella loro supposizione, sia necessaria alla conoscenza intellettuale la cooperazione dei sensi. I platonici dicevano, dovere l'anima essere eccitata ed indotta dai sensi a contemplare nelle cose ciò, di cui, mediante le idee, aveva già permanente in sè la conoscenza. E dall'altra parte Avicenna insegnava, che la mente viene indotta dalle percezioni sensitive a rivolgersi a quell'essere superiore, da cui le vengono comunicate le specie intellettuali. La stessa opinione si ritrova anche presso alcuni moderni filosofi; i quali pure vi aggiungono l'errore del Malebranche, intendendo per quel rivolgimento a Dio una, benchè inavvertita, intuizione dell'essere divino. Con ragione osserva S. Tommaso contro i platonici, che, giusta la loro dottrina, la conoscenza sensitiva non servirebbe ad altro, che a risvegliare l'anima da quel sopore oblivioso, nel quale essa sarebbe caduta per l'unione col corpo. Talmente che i sensi non la aiuterebbero nella naturale sua attività, ma la libererebbero piuttosto da un impedimento contrario alla sua natura. Avicenna poi non saprebbe dare una ragione, perchè l'anima, una volta uscita in atto, non si possa rivolgere da sè, e senza essere determinata dai sensi, a quell'essere superiore, che la illumina. Che se la percezione sensitiva fosse soltanto necessaria, affinchè l'anima venisse eccitata a rivolgersi verso quell'essere superiore, senza esercitare verun'altra influenza sulla conoscenza intellettuale; non si potrebbe intendere, perchè l'anima, eccitata da un senso, non conosce eziandio ciò, che viene percepito da un altro senso. Ora che così non avvenga, viene di nuovo provato dall'esempio del cieco e del sordo nato; dei quali il primo

non ha idea veruna dei colori, il secondo non l'ha dei suoni (1).

55. Che se questa opinione, confutata da S. Tommaso, pugna colla natura dell'uomo, neppure si accorda coll'ordine stabilito da Dio in tutto il creato. Siccome Iddio alle creature diede un essere, dipendente bensì da lui, ma ad esse proprio; così diede loro altresì facoltà e forze, perchè avessero un attività corrispondente alla loro natura. Come abbiamo veduto di sopra, il santo Dottore distingue una doppia attività; l'una consiste nel trovarsi attuato nell'ente ciò, da cui gli viene alcuna perfezione, come la luce nel diafano; ed in questa maniera tanto al senso, quanto all'intelletto viene attribuita l'attività o l'operazione, quando già posseggono la conoscenza. L'altra è un'attività, per la quale si altera una qualche cosa. Ora, trattandosi della prima, la facoltà inerente alla creatura consiste nell'attitudine di ricevere una perfezione, e di tendere ad essa in questo od in quel modo. Ovunque poi si trova l'altra attività, che più propriamente si chiama azione, la potenza inerente all'agente è forza, ossia capacità di porre in essere qualche cosa. Siccome le creature hanno l'essere, soltanto perchè Iddio in loro lo conserva; così possono operare soltanto, perchè Iddio opera con loro: ma questo non impedisce, che tanto l'operare, quanto l'essere sia loro proprio.

Vi furono mai sempre dei filosofi, i quali negarono questa verità, e credettero di rendere un particolare onore a Dio, asserendo che Iddio solo operi in tutte le cose. Ma essi non si avvidero, che con ciò degradavano

(1) Summa. Ibid.

tanto il Creatore, quanto le creature (1). O non si manifesta forse appunto in ciò la potenza e la bontà del Creatore, che egli abbia dato alle sue creature il potere di spargere fuori di loro, e di moltiplicare in tal modo la perfezione ed il bene che esse posseggono? Ed essendo l'essere il principio, donde sorge la virtù di operare (2), come Iddio concedendo alle cose il proprio loro essere, non avrebbe anche concesso alle medesime un proprio loro operare? Si aggiunga, che noi non conosciamo la natura delle cose, se non dai loro effetti. Se dunque a questi effetti non corrisponde un principio inerente alla natura delle cose stesse, sarà per noi perduta ogni scienza. Anzi se Dio solo opera nelle cose, non troviamo più nella diversità di queste la ragione sufficiente della diversità degli effetti; se pure non volessimo coi panteisti ammettere, che in esse Dio medesimo si cangia in diversissimi modi. Ora se tutto quello, che abbiam detto, vale quanto ai corpi, deve molto più valere quanto allo spirito. L'attività, che in questo si trova, appartiene a lui stesso, e suppone nella sua essenza una virtù corrispondente. Del resto ognuno dall'esperienza è certificato, che possiede non solamente la cognizione, ma di più un'attività generatrice dell'operazione, per cui conosce (3). Come dunque dobbiamo ammettere nell'uomo la potenza

(1) Cont. Gent. l. 3. c. 69., ove questo punto di dottrina ampiamente è spiegato.

(2) Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu. *Ibid.*

(3) Percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens.... Ergo oportet virtutem, quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima. *S. p. 1. q. 79. a. 4.*

*

di accogliere in sè la rappresentanza, e di divenire con ciò conoscente; così dobbiamo in lui ammettere altresì una potenza, la quale sia principio di quell'attività (1).

56. Egli è verissimo quello, che dicono gli avversarii: doversi cioè ammettere un intelletto superiore al nostro, da cui veniamo illuminati. Di fatto il nostro spirito non è intelletto secondo tutta la sua essenza; ma possiede l'intelletto come una facoltà provegnente dalla sua essenza; e noi, coltivando questa facoltà, non acquistiamo, che a poco a poco la scienza, senza però poterla mai acquistare pienamente. Ora tutto ciò, che nel suo genere è imperfetto e mutabile e non quello, che è assolutamente ma n parte soltanto, suppone come prima sua causa il perfetto, l'immutabile, l'assoluto (2). Tuttavolta, benchè dobbiamo per questa ragione riconoscere un ente intelligente a noi superiore, dobbiamo nondimeno attribuire al nostro intelletto non solamente la potenza di ricevere le

(1) In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: et si quidem operatio illa consistit in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistit in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia: eius autem propria et naturalis operatio est intelligere, quae non completur sine passione quadam, inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec etiam sine actione, in quantum intellectus facit intelligibilia in potentia (*le cose corporee*) esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 76. *n.* 9.

(2) Semper enim, quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. *Summa. ibid.*

rappresentanze, ma anche la potenza di generarle in se stesso. E non vediamo noi forse in tutta la natura, che appunto i più nobili suoi prodotti vengono procreati, non già dalle cause superiori e generali, ma bensì, sotto l'influenza e la cooperazione di queste, dagli individui della stessa specie? Così basta il calore del Sole per procreare i vermi; ma gli animali più perfetti non vengono generati, che dai loro simili. Essendo dunque la cognizione tra tutte le cose create nobilissima, non possiamo dubitare di doverne cercare la causa prossima ed immediata nello spirito stesso, che è conoscente (1). Quest'argomento non perde la sua forza, se per quell'essere superiore, a cui è subordinato il nostro intelletto, non intendiamo già quell'Angelo di cui favoleggiarono gli gnostici; ma intendiamo Iddio, unico Creatore del corpo e dell'anima. Imperocchè abbiamo veduto, quanto conviene all'operare del Creatore il dare alle creature, insieme coll'essere, la virtù e le facoltà, per le quali esse operano e si perfezionano. Si chiami pure Dio il Sole degli spiriti, e la luce, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; Egli è tale, dandoci l'intelletto, creandoci secondo la sua immagine e segnandoci, per usare la bella espressione del Salmista, col lume del suo

(1) Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis.... Intelligere autem est nobilissimus effectus, qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. *Cont. Gent. l. c. n.* 7.

Cf. Summa l. c. et Quaest de spirit. creat. l. c. - Del resto se più recenti naturalisti sostengono con ragione, che anche gli animali più imperfetti non nascono, che dal seme dei loro simili, non viene per questo indebolito, ma piuttosto confermato l'argomento di S.Tommaso.

volto (1). E se egli è il vero lume, che c'illumina in un senso ancora più alto, infondendo cioè nei giusti il lume della grazia, e nei Beati il lume della gloria, non è da dimenticare che questi doni non sono già illuminazioni passaggere, ma facoltà permanenti, che rendono capace l'anima di conoscere sovrannaturalmente (2).

V.

In qual senso può dirsi, che noi conosciamo le cose per mezzo delle idee eterne.

57. Quello, che abbiamo detto alla fine del paragrafo precedente, già contiene in qualche modo la soluzione della questione, di cui trattiamo nel presente. Fu principalmente S. Agostino, il quale, parlando della conoscenza della verità eterna ed immutabile, diede occasione a questa questione. E S. Tommaso ogni qual volta la tocca, asserisce che quel grande Dottore della Chiesa non ha voluto dire altro, se non che la nostra mente è capace di conoscere la verità, perchè è creata secondo l'immagine dell'eterna verità (3). Di più, suole osservare, che S. Agostino ebbe in questo punto, come in molti altri, accolto dalla

(1) Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud: Ps. 4, 7. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Summa ibidem.*

(2) Ibid. Cf. Quaest. de spirit. creat. a. 10. ad 1.

(3) Summa ibid. a. 5. Cont. Gent. l. 3. c. 47. De verit. q. 10. a. 11. ad 12. De spirit. creat. l. c. Opusc. 70. Super Boët. de Trin. in prooem. et 3.1.

filosofia platonica il vero, senza prenderne il falso; cosicchè piuttosto perfezionò, che confutò la dottrina aristotelica. Ma facciamoci a considerare la cosa un po' più d'appresso.

Per arrivare a possedere la verità, ci è d'uopo conoscere qualche cosa d'immutabile tantochè questo sia la norma, secondo la quale si possa da noi giudicare delle altre cose. Tutte le cose nondimeno, che noi percepiamo per le specie sensibili, sono soggette a continua mutazione. Di più, lo stesso oggetto influisce diversamente sul senso, secondo il diverso stato, in cui si trova colui che percepisce. Diversa è la sensazione, che riceve l'ammalato, da quella, che riceve il sano, benchè la cosa che opera sopra di loro sia la medesima. Se dunque non avessero un altro mezzo da conoscere la qualità di quella, il loro giudizio sarebbe soggetto ad illusione. Platone, come già altri filosofi avevano fatto prima di lui, provò con queste due ragioni, non essere la percezione sensitiva un mezzo acconcio per accertarsi della verità: ma non per questo egli lasciossi trarre in errore, come quei filosofi greci più antichi, i quali dichiararono illusoria ogni conoscenza umana. Checchè sia della percezione sensitiva, avendo noi la chiara coscienza di essere in possesso della verità; vale a dire di conoscere qualche cosa, che è immutabile, e non può essere altrimenti da quella, che da noi è conosciuta, Platone ne inferì che, oltre il sensibile, soggiacente a continua mutazione, vi debba essere un immutabile ed eterno, cioè le *Idee:* e che in noi stessi, oltre la facoltà conoscitiva sensitiva, debba trovarsi una facoltà superiore, per la quale siamo in condizione di scorge-

re, sotto l'influenza delle idee, l'immutabile essenza delle cose.

Ma Aristotile, affine di abbattere lo Scetticismo, si mise per una via diversa da quella di Platone. Egli dimostrò, che nelle cose sensibili stesse, ad onta della mutazione, a cui esse sono soggette, vi era qualche cosa che non si muta; e che noi siamo dotati di una facoltà conoscitiva superiore, in virtù della quale nel medesimo oggetto, in cui pei sensi scorgiamo il variabile, percepiamo il permanente, cioè la natura e l'essenza. Con questa sentenza si può ben comporre quello, che insegna S. Agostino, intorno alle idee; ma non quello, che ne insegnava Platone. Imperocchè, giusta S. Agostino, le idee non sono enti sussistenti da sè, ma bensì sono i pensieri eterni di Dio; ed in quanto tali, possono considerarsi come principio tanto dell'essere immutabile delle cose, quanto della conoscenza, che noi abbiamo di sì fatto essere. Esse sono principio dell'essere delle cose, in quanto tutto ciò, che esiste, deve avere in loro il suo archetipo, ed insieme la legge, secondo la quale esiste. Esse sono principio della nostra conoscenza, perchè la capacità di conoscere nelle cose non soltanto il mutabile, ma ancora l'immutabile viene al nostro spirito da che esso, col lume dell'intelletto, partecipa di quel lume increato, in cui Iddio conosce tutte le cose. Or come è egli cotesto? La similitudine con Dio, per la quale l'uomo, a preferenza di tutte le altre creature sopra la terra, viene chiamato immagine di Dio, ha l'ultima sua ragione nell'essere spirituale dell'anima nostra, cioè nella immaterialità, in virtù della quale essa, oltre la vita sensitiva, a cui servono gli organi del corpo, possiede in se stessa una

vita intellettuale, ed un essere indipendente dal corpo. Siccome dunque in Dio quella perfetta indipendenza dell' essere, ossia l' essere assoluto, deve considerarsi come il principio dell' intelletto divino, cioè di quel lume increato, in cui si contengono tutte le idee, come archetipi di tutte le cose; così eziandio nell' anima nostra l' immaterialità, per cui essa ha una maggiore simiglianza coll'essere divino, è il principio di quel lume intellettuale, in virtù del quale è capace di conoscere l'essenza delle cose, e quindi di riprodurre in qualche modo i concetti di Dio.

58. In che senso dunque può dirsi, che tutto quello che noi conosciamo, lo conosciamo nelle idee eterne? In questo soltanto, che con ciò significhiamo, essere quelle non l'obbietto, ma il principio della nostra cognizione. Noi diciamo di vedere nel Sole, perchè il Sole ci largisce la luce, in cui vediamo, e non perchè vediamo il Sole ed in esso le cose che ci circondano; così conosciamo anche nelle idee divine, perchè Iddio largisce all'anima nostra il lume dell' intelletto, e ci fa con ciò partecipi del lume, in cui esso conosce tutto, e non perchè conosciamo in Dio le idee eterne, ed in esse l'essenza delle cose. Imperocchè questo modo di conoscere non è naturale, che a Dio solo, e viene comunicato allo spirito creato per mezzo del solo lume soprannaturale della gloria (1).

(1) Cum quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid

Se dunque S. Agostino dice, che tutto quello, che noi conosciamo, lo conosciamo non in noi stessi, ma nella verità immutabile, che è sopra le nostre menti, cosicchè le idee divine siano la norma suprema, secondo la quale giudichiamo della verità; non vuole, giusta la spiegazione di S. Tommaso, significare altro, se non che noi possiamo con certezza giudicare della verità delle nostre conoscenze, perchè le leggi inerenti al nostro spirito corrispondono all'eterna verità, che è in Dio (1). E certamente, che in noi sia una partecipazione del lume divino, per la quale abbiamo bensì la facoltà di conoscere, ma non già in modo

cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 4, 6. dicitur *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. *S. p.* 1. *q.* 84. *a.* 5.

Cf. Quaest De spirit. creat. a. 10 ad 8., dove si confronta la dottrina di S. Agostino con quella di Platone e di Aristotele.

(1) Questo passo notissimo di S. Agostino: Si ambo videmus, verum esse quod dicis, et ambo videmus, verum esse quod dico; ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. *Conf. l.* 12. *c.* 25.

Da S. Tommaso si interpreta così: Quamvis diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi, quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. *Cont. Gent. l.* 3. *c.* 47.

da possedere per essa la conoscenza, lo prova S. Agostino stesso da ciò, che noi, mediante l'esperienza e l'osservazione, dobbiamo a poco a poco acquistare la scienza delle cose (1). Il S. Dottore parla altresì di una visione della verità, quale non è nelle cose, ma in Dio solo. Questa visione nondimeno non è, secondo lui, la naturale conoscenza dell'intelletto, comune a tutti gli uomini, ma un dono superiore della grazia, mediante il quale le anime pure e sante vengono già in questa vita elevate ad una conoscenza, la quale si avvicina alla visione beatifica (2). Gli Scolastici posteriori, se si eccettua Enrico di Gand, confutato dallo Scoto (3), non si sono discostati in questo punto di dottrina dall'insegnamento di S. Tommaso. Ma da che la scuola cartesiana si studiò di spiegare la conoscenza intellettuale non più per idee innate, quali che siansi, ma sì per una intuizione delle cose divine, essenziale al nostro spirito, non pochi dotti si mostrarono poco soddisfatti della sentenza di S. Tommaso, e del modo, onde esso interpreta S. Agostino. Lasciando da parte alcune asserzioni del Malebranche troppo ardite, e giudicate come fantastiche, si mantenne la sostanza della sua dottrina sopra la conoscenza, cioè l'intuizione dell'essenza divina; e

(1) Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri; propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt? *De Trin. l.* 4. *c.* 16.

(2) Rationalis anima non omnis et quaecumque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum aeternarum) esse idonea. *Lib qq.* 83. *q.* 66.

(3) In l. 1. Dist. 3. q. 3. et 4.

mentre si cercò provare che S. Agostino e qualche altro Dottore della Chiesa, addetto com' egli alla Filosofia platonica, ammettevano una tale intuizione, si fece tutto il possibile, per dimostrare l' insufficienza della teorica aristotelica, seguitata dagli Scolastici. Noi esamineremo questa materia più dappresso, quando dovremo considerare questa foggia di specolazione nelle sue relazioni col Panteismo idealistico moderno. Ci basti per ora di avere semplicemente riferita la dottrina di S. Tommaso.

59. Intanto, essendoci abbattuti in una espressione, la quale spesse volte è stata interpretata male, fa d'uopo aggiungere qualche parola, per ispiegarla. Che cosa dunque vuole significare S. Tommaso allorchè dice, che col nostro intelletto noi partecipiamo dell' intelletto divino? Di cotesto *partecipare* (μετέχειν) fan parola non solamente gli Scolastici, ma anche i Padri, e principalmente i Greci, spessissime volte; ed essi usano questa espressione, per significare la differenza dell'essere creato dall'essere divino. Le creature sono quello, che sono, per la partecipazione di ciò, che Dio è per sè stesso e per sua essenza; e s' intende da sè, che si parla soltanto di ciò, che troviamo di buono e di perfetto nelle creature. Se dunque si denomina l'essere delle creature *un essere partecipato (esse participatum)*, si vuole primieramente significare, che esse creature non hanno l'essere da sè stesse, ma l'hanno *ricevuto* da Dio *(esse receptum)*; laddove l'essere divino non è un essere ricevuto, ma è l'essere *sussistente da sè stesso (ipsum esse subsistens)*. Ora Dio è l'essere stesso, appunto perchè l'essere è dovuto alla sua essenza che è essere, e perchè il suo non essere

è assolutamente impossibile, e, se così ci fia lecito dire, impensabile. Perciò viene egli detto ancora *ens per essentiam,* e la creatura *ens per participationem* (1). Siccome dunque quello, che ha in sè il fuoco, ma non è fuoco, è focoso per partecipazione; così anche quello, che ha l'essere, e non è l'essere, è soltanto ente per partecipazione. Ciò poi che vale dell'essere, vale eziandio di tutte le altre perfezioni, le quali possono essere concepite come infinite (2). Iddio è tutto quello, che è, da sè e per essenza sua: com'è l'essere, così è la vita, l'intelletto, l'amore stesso. Tutto quello, che le creature hanno di queste perfezioni, lo hanno come l'essere, ricevuto da Dio. Ma se Dio è Intelletto, Sapienza, Potenza ecc. per essenza, dev'essere tutto ciò *intieramente,* cioè *puro* intelletto, *pura* sapienza, *pura* potenza ecc.; laddove queste perfezioni non esistono nelle creature, se non come facoltà e qualità, le quali o nascono dall'essenza, o sono acquisite; e quindi le creature non sono intelligenti, sapienti, potenti ecc. secondo tutto il loro essere. Da questo si scorge benissimo, come anche gli altri attributi, pei quali Dio è distinto dalle creature, si possono derivare dalla opposizione, in cui sta l'*ens per participationem* coll'*ens per essentiam* (3).

(1) Deus est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem; quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. *Cont. Gent. l.* 2. *c.* 12.

Deus solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. *Ib. l.* 3. *c.* 66.

(2) Sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud, quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem Deus autem est sua essentia. *Summa p.* 1. *q.* 3. *a.* 4.

(3) Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam

Che se questa opposizione, presa nella piena sua significazione, indica, che le creature sono quello, che sono, per partecipazione di quello, che Dio è per essenza; colle espressioni *esse, vivere, intelligere participatum* non si afferma solamente, che noi riceviamo da Dio il nostro essere, la nostra vita e la nostra intelligenza; ma ancora, che per le medesime abbiamo parte a quel bene, che è in Dio, e che perciò abbiamo qualche *somiglianza* con Dio. Così con questa espressione non viene significato soltanto, essere Dio la causa *efficiente,* ma anche la causa *esemplare* delle cose create (1). Imperocchè egli è un assioma antichissimo ed indubitato, che nessuna causa può partecipare o produrre ciò, che non possiede in se medesima tale, quale lo comunica, od in un modo più eminente. Siccome dunque Iddio non potrebbe per la sua potenza dare l'essere alle creature, se non esistesse egli medesimo; così non potrebbe produrre enti viventi ed intelligenti, se egli medesimo non fosse vita ed intelligenza. Da ciò si vede anche per qual ragione S. Tommaso non disse solo, che Iddio è, ma anche che le idee divine sono principio della nostra intel-

suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem; pertingit etiam ad intelligentiam veritatis, cum quodam decursu et motu, arguendo; habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit in actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. *Summa p.* 1 *q.* 79. *a.* 4.

Cf. Suarez Metaph. Disp. 28. Sect. 1.

(1) Participatio ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. *Summa p.* 1. *a.* 84. *a.* 4.

ligenza, e perchè chiamava il lume intellettuale, che è in noi, una *participata similitudo* del lume increato. Tutto quello, che Dio produce fuori di sè, lo produce colla possanza della sua volontà; ma lo produce secondo l'esemplare dell'essenza sua, la quale è l'ideale più sublime di tutto l'essere, di tutto il vero, di tutto il buono. Siccome egli, qual essere assoluto *(ens per essentiam)*, comunica l'essere a tutte le cose; così quale vita assoluta, comunica a tutti i viventi la vita, e, quale intelletto assoluto, a tutti gl' intelligenti l' intendere. Questa influenza dell' essenza divina, per cui tutto quello, che produce l'onnipotenza, è simile a Dio, fu significata dagli Scolastici colla parola *imprimere;* ed essi riferirono a ciò quella espressione metaforica della Scrittura, che cioè Iddio ha impresso in noi, come un sigillo, il lume del suo volto, facendoci a preferenza di tutte le altre creature, per l'intelligenza, immagini dell'essenza sua (1).

60. Ma che cosa rispondere alle accuse, che si fanno agli Scolastici, appunto per quella espressione

(1) Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum Unde dicimus quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo. Et hoc dicitur in Psalmo: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* De spirit creat. *a.* 10.

Augustinus posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi ipsam Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae aeternae rationes imprimunt in mentes nostras. *Ibid. ad* 8.

imprimere? In primo luogo si accusa S. Tommaso, che colla sua teorica non abbia già spiegato la dottrina di S. Agostino, ma piuttosto l'abbia cangiata in un' altra. Imperocchè (così dicono gli avversari) se lo spirito conosce, perchè è creato secondo l'immagine di Dio, la partecipazione delle idee eterne non suppone una influenza reale di Dio sullo spirito, come vuole S. Agostino, secondo la parola della stessa Scrittura, che Dio è la luce che illumina ogni uomo (1). Ma a questa difficoltà già rispose S. Tommaso medesimo nei luoghi testè citati, e più precisamente anche in un'altra occasione. Siccome il nostro spirito non venne all'esistenza, se non perchè Iddio lo creò; così non continua ad esistere, se non perchè Dio lo conserva, nè può operare, se non perchè Dio opera conesso lui. Questa conservazione, e questo concorso è senza dubbio una reale influenza di Dio, ed un'influenza, la quale, trattandosi della conoscenza, con tutta ragione può chiamarsi *illuminazione*. Imperocchè siccome nella creazione dello spirito, Iddio non opera soltanto come onnipotente, ma anche come vita intellettuale assoluta, e per questa ragione ciò, che vien prodotto dall'onnipotenza, è parimenti una vita intellettuale; così la conservazione ed il concorso di Dio, non deve considerarsi semplicemente come un suo influsso in generale, ma inoltre come influsso di Dio, in quanto egli è l'intelletto assoluto, ossia la luce increata (2).

(1) Oischinger. La teologia speculativa di S. Tommaso *pag.* 14.

(2) Sicut dicit Augustinus l. 8. super Genes. ad litt. Sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur; ita mens illustratur a Deo: et ita etiam lumen naturale semper Deus causat in anima, non aliud et aliud, sed idem; non enim est

61. Molto più grave è l'accusa, che generalmente si fa contro l'uso del vocabolo *partecipare;* ed essa suona così: Se si ripone la proprietà dell'essere creato in ciò, che le creature esistono non per sè, ma per partecipazione dell'essere divino; come può mai questo non condurre all'errore, che in tutti gli esseri dell'universo non v'è, che l'unico essere assoluto manifestantesi in varie guise? che ogni essere individuo, se si considera in sè stesso, non è, che fenomeno od apparenza, e solo intanto sostanza, in quanto viene considerato qual parte integrante dell'essere totale, e perciò come una e medesima cosa coll'assoluto? Nè possono gli Scolastici rimuovere una tale interpretazione con asserire, che essere per partecipazione sia lo stesso, che avere ricevuto l'essere. Imperocchè anche secondo l'errore panteistico, testè mentovato, ogni essere individuale in quanto tale, è un essere ricevuto; perchè non sussiste in sè, ma nell'assoluto. E quale appoggio ancora non si dà a cosiffatto errore, allorchè la partecipazione, che le creature hanno coll'essere divino, si dichiara inoltre colla relazione, che il fuoco ha coll'infuocato?

Così gli avversarii. E noi cominceremo la risposta dalla similitudine, colla quale finisce l'accusa. A quale scopo usa S. Tommaso questa similitudine? In uno dei luoghi da noi citati, il S. Dottore vuole provare, che Dio è il suo essere, vale a dire, che l'essere appartiene all'essenza di Dio. A questo fine soggiunge:

caussa fieri eius solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit. *Opusc.* 70. *Sup. Boëth. de Trin. q.* 1.

Un ente, che esiste, senza che gli sia essenziale di essere, non ha l'essere per sè, ma lo ha per partecipazione; come un corpo infuocato, p. e. un ferro rovente, il quale esso stesso non è fuoco, non ha il fuoco per sè, ma l'ha ricevuto (1). Negli altri luoghi poi il pensiero del S. Dottore è questo: Siccome un corpo infuocato, il quale esso stesso non è fuoco, ma ha il fuoco in sè, suppone il fuoco come causa; così anche le cose, alle quali l'essere non è essenziale, ma lo posseggono soltanto, e che lo possono perciò anche perdere, suppongono un ente, al quale l'essere sia essenziale, come causa, dalla quale ricevono il loro essere (2). Ma vien forse per questo equiparata la relazione, che l'essere creato ha verso l'essere divino, colla relazione, che l'infuocato ha verso del fuoco? Non si asserisce altro in quel paragone, se non che in ambedue i casi esiste la relazione di causa e di effetto. Ora vi è forse una sola ed unica relazione causale? O potrà dirsi, che i SS. Padri abbiano conosciuto non già un Creatore, ma soltanto un Fabbricatore del mondo, perchè dicono che l'Universo non può esistere, senza un producitore, più di quello che possano le opere dell'arte umana senza l'artefice?? Per questa similitudine, come per quella adoperata da S. Tommaso, si voleva soltanto spiegare, *che* Dio è la causa delle cose; ma non già *in qual modo* ne sia

(1) Summa p. 1. q. 3. a. 4.

(2) Quod per essentiam dicitur, est causa omnium, quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem. *Cont. Gent.* *l.* 2. *c.* 15.

Così parimente nella medesima opera *l.* 3. *c.* 66.

causa. Se dunque le espressioni: *essere per partecipazioni* ed *essere per sè* considerate da loro sole, non determinano questo modo; noi, per cogliere il pensiero degli Scolastici, non dobbiamo fermarci in questa similitudine, la quale non fu a tale uopo da essi adoperata; ma dobbiamo rivolgerci alla loro dottrina sulla creazione e sulla relazione del mondo con Dio. Ivi dee apparire, in qual modo essi intendano la partecipazione, mediante la quale Dio ci comunica tutto ciò che siamo ed abbiamo.

Tuttavolta, per far vedere quel che valga cotest'accusa, aggiungiamo quì una sola osservazione. È vero che l'espressione *essere per partecipazione,* può venir presa in un doppio senso. Si potrebbe primamente con essa significare, che le creature hanno l'essere, perchè hanno in sè qualche cosa dell'essere divino; ed allora non si potrebbero considerare, se non come effetti della sostanza divina in sè stessa, cioè come suoi fenomeni. Questo senso sarebbe apertamente panteistico. Nulla di ciò è nell'altro senso; secondo il quale per partecipazione s'intende, che le creature, per quello che Dio loro concesse, sono in qualche modo, e non assolutamente, ciò che Dio è per sè ed assolutamente, ossia quanto a tutta la sua essenza. Val quanto dire, che sono anche esse p. e. vita, ma non vita per sè e vita pura. Per escludere quì ogni sentore panteistico, non altro richiedesi, se non che si attribuisca alle creature un essere, quantunque non da sè, ma pure in sè e per sè sussistente; cosicchè siano esse veramente enti, e non già apparenze o fenomeni di un altro ente. In questo modo la partecipazione di Dio, per la quale esistono, non può considerarsi come un' emanazione

dell'essere divino, ma solo come un' operazione della divina potenza fuori di Dio, e quindi come una vera creazione. Ora noi più volte, in queste ricerche intorno alla conoscenza, abbiamo veduto, con quanta precisione e con quanto vigore insegnino gli Scolastici, che Iddio concede alle creature un essere ed un operare, il quale, sebbene dipendente da lui, è tuttavia proprio di esse creature e diverso dall'essere ed operare divino. Quindi, anche prima di esaminare la dottrina degli Scolastici sopra la creazione e la relazione del mondo con Dio, possiamo difenderli contro l'accusa, loro mossa con tanto sforzo; essendo fuori di dubbio, che il senso di una maniera di dire per sè equivoca debba spiegarsi da altre dottrine indubitate, colle quali quella è connessa.

VI.

Se ed in qual modo la conoscenza intellettuale provenga dalla conoscenza sensitiva.

62. S. Tommaso approvando la teoria peripatetica sopra l'origine della nostra conoscenza intellettuale, osserva primieramente, che Aristotele con questa sua dottrina ebbe felicemente schivato due errori contrapposti od estremi dei suoi antecessori. Egli non ammise quanto fu insegnato da Democrito, spiegarsi cioè la nostra conoscenza per impressioni ricevute mediante i sensi, ed essere perciò limitata a quel solo, che è variabile nelle cose; ma asserì con Platone che, oltre la facoltà di percepire il sensibile, noi possediamo una facoltà superiore, la quale, essendo di natura spirituale, opera per sè e non già mediante un

organo corporeo; e però ci fa conoscere non solamente i variabili accidenti, ma anche le essenze permanenti. D'altra parte rigettò quello, che insegnava Platone, che cioè la conoscenza sensitiva servisse soltanto ad eccitare il nostro spirito alla coscienza di quella scienza, la quale già si trova in lui per opera di certi enti ideali. L'intelletto, secondo Aristotele, deve acquistare i suoi concetti; e come non potrebbe acquistarli se non fosse in lui una virtù spirituale, che opera indipendentemente dal corpo; così in questa sua operazione ha bisogno di quello, che la sensitività gli somministra. Le rappresentanze intellettuali nascono nell'uomo dalla simultanea operazione della facoltà sensitiva e della intellettiva.

Se poi S. Tommaso osserva, che il concorso dei sensi si limita a prestare all'intelletto la materia delle sue cognizioni; ciò non deve intendersi quasi che la rappresentanza sensitiva, mediante un lavorio, venga trasformata in intellettuale. Il S. Dottore intende dire, che l'intelletto non potrebbe procacciarsi i concetti, vuoi quelli delle specie determinate delle cose, vuoi i più universali, come dell'essere, dell'unità, della sostanza eccetera, se per mezzo del senso esterno od interno non gli fosse presentato un obbietto, nel quale potesse contemplare ciò che pensa, cioè l'essere, l'unità, la vita e va discorrendo. Siccome in questo luogo dice, che la cognizione sensibile non è la causa della cognizione intellettuale, ma piuttosto la materia della causa (1); così in un altro luogo afferma che la sen-

(1) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causae. *S. p.* 1. *q.* 84. *a.* 6.

sibilità non vien chiamata causa della cognizione, se non nel senso di causa istrumentale (1). Imperocchè gli antichi denominavano *causa istrumentale* quella causa, la quale prepara o somministra ciò, di cui la causa principale abbisogna, per produrre il suo effetto.

Questo basti per ovviare ad un mal inteso, che ha data occasione a molte accuse ingiuste; giacchè ben presto spiegheremo più accuratamente il modo, in cui, mediante l'operazione dell' intelletto, si origina dalla conoscenza sensibile la conoscenza intellettuale.

63. Quanto alle ragioni, le quali determinarono S. Tommaso a dare la preferenza alla dottrina aristotelica, esse, sebbene già indicate nel fin qui detto, ricevono una maggior forza ed una luce più chiara da ciò, che il S. Dottore insegna in altri luoghi. Egli avea avuto ricorso all'*esperienza,* giusta la quale un uomo, a cui manca un senso, sebbene abbia un intelletto perspicace e colto, non forma giammai i concetti di quelle cose, che sono obbietto proprio di quel senso che gli manca. Si aggiunga che insieme colla regolare azione della facoltà conoscitiva del senso, perdiamo pure la facoltà di usare coll' intelletto di quei concetti stessi, che avevamo già acquistati; s' intende da sè, che questo vale non già dei sensi esterni, ma bensì del senso interno, nel quale rimangono raccolte abitualmente le percezioni, ricevute mediante i sensi esterni. Per impedire l'attività intellettuale e turbare l'uso della ragione, basta che, a cagione di qualche lesione negli

(1) In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habet phantasma ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. *De verit. q.* 10. *a.* 6. *ad* 7.

organi del senso interno, venga impedita l'attività della memoria o dell'immaginativa. Ma se l'uso della scienza già acquisita è dipendente dalle facoltà sensitive, cresce certamente sempre più la verosimiglianza, che sia dipendente dall'esperienza anche l'acquisto della scienza.

Ed in verità che al nostro spirito sia naturale il pervenire, per mezzo delle percezioni sensibili, alle percezioni intellettuali, ciò viene confermato da quanto possiamo osservare intorno al nostro pensare medesimo. Imperocchè ogni qual volta, pensando ad una cosa, ci sforziamo di comprenderla intellettualmente, ci formiamo involontariamente delle rappresentanze sensibili, per contemplare in esse gli oggetti, quasi in una loro copia od in una similitudine: e per la stessa ragione usiamo degli esempii, per fare capire una cosa ad altri (1). Siccome nell'azione singolare di un uomo, la quale ci sia messa innanzi agli occhi, noi possiamo considerare un fondamento di esperienza; così sotto il velo dei fenomeni rappresentati dal senso, l'intelletto scopre l'essenza della cosa, ed in lei la legge, che governa l'essere di tutti gl'individui di quella specie.

Ma si dirà: potremmo forse noi considerare una massima morale nell'azione individua, se non avessimo già antecedentemente alcune idee appartenenti all'ordine morale? Certamente no. Ma con ciò che cosa si vuole provare? Si vuole provare, che, anche per iscoprire nell'obbietto presentato dai sensi l'essenza velata, fa d'uopo che l'intelletto nostro possegga già i concetti di varie altre cose. Questo è vero, in quanto il concetto, pel quale conosciamo una cosa, come appartenente ad una

(1) S. p. 1. q. 84. a. 7.

determinata specie, p. e. come uomo, suppone altri concetti più generali, verbigrazia di sostanza, di vita ec. Da ciò tuttavia non segue, che queste idee o questi concetti primitivi siano innati, o d'altronde ricevuti. Basta che l'anima, oltre delle facoltà sensitive, sia dotata altresì di facoltà intellettiva; giacchè ciò, che esprimono quei concetti, di essere, di unità, di sostanza, di causa, di forza ec., si ritrova già nell' oggetto. Siccome dunque per mezzo di ciascun senso percepiamo nell'oggetto i fenomeni rispondenti al senso; così nel medesimo oggetto conosciamo coll' intelletto ciò, che non può conoscersi se non mediante l'intelletto. Come p. e. gli occhi vedono nell'oggetto un bianco, un rotondo ecc., e il gusto lo sente come dolce od amaro; così l' intelletto lo concepisce qual ente, quale uno, quale sostanza od accidente, e con ciò forma il concetto della sua essenza. Dicasi pure, che siccome il colore e la figura, benchè inerenti permanentemente all'oggetto, tuttavia non sono visibili all'occhio, se non vengono illuminati; così anche l'intelletto ha bisogno d'un lume spirituale, per iscoprire nella cosa quello, che ne costituisce la natura (di questo lume parleremo a suo luogo); ma sarà sempre una supposizione del tutto gratuita il dire, che l'intelletto, per potere conoscere, debba avere già seco la scienza innata delle prime cause, o debba essere illuminato da una abituale intuizione di Dio.

64. Contro una tale replica dunque resta tuttavia ferma la pruova, che S. Tommaso trasse dall'esperienza. Senzanchè, non soltanto dall' esperienza, ma altresì dalla costituzione stessa dell' umana natura il S. Dottore inferisce che la nostra conoscenza intellettuale prende le mosse dalla percezione dei sensi:

e però fia pregio dell'opera considerare ciò, che egli insegna sopra questo particolare, nelle sue attinenze con altre verità. Alla fine del capo precedente abbiamo notato, che, esaminando il processo del nostro pensare, si trova che le cose soprassensibili, e nominatamente le cose puramente spirituali e divine, vengono da noi percepite soltanto per mezzo del confronto colle cose sensibili, e quindi per mezzo di concetti più o meno improprii. Valendo ciò a provare, che la natura e l'essenza delle cose sensibili forma l'obbietto prossimo e proprio del nostro intelletto, lo stesso viene confermato dalla qualità della medesima nostra natura. Imperocchè siccome il principio puramente sensitivo è limitato alla percezione dell'oggetto, quanto all'esterne sue apparenze; così soltanto lo spirito puro potrà vedere l'intelligibile in sè stesso, scevro da ogni sensibile. Ma allo spirito umano, che esiste e vive ed opera nel corpo, dev'essere proprio il percepire l'intelligibile nel sensibile, e conoscere il materiale in un modo immateriale. Ora l'obbietto proprio è eziandio il prossimo e primo obbietto dell'intelletto (1).

Essendo così dimostrato, che nessuna intuizione dello spirituale o divino precede in noi la cognizione intellettuale del sensibile, un'altra considerazione intorno all'umana natura esclude ogni maniera di idee innate. Infatti solamente perchè Dio racchiude in sè ogni essere nella più pura attualità, egli ha ab eterno in sè ogni conoscenza per mezzo della sua essenza medesima. Ma lo spirito creato, ancorchè (come si verifica nelle mente angelica) conosca sè stesso per

(1) Si consulti il N. 137. e seg., ove questo punto sarà trattato più diffusamente.

mezzo dell' essenza sua propria; tuttavia le cose fuori di sè non le conosce, che per mezzo di idee: e però dobbiamo considerare queste idee come forme, per mezzo delle quali viene svolta, ossia attuata la sua facoltà conoscitiva. Non v' ha dubbio, che possono esservi delle creature, le quali fino dalla loro origine siano per ogni parte compiute; e quantunque non si presta più assenso a quell' opinione, che ammetteva, al di sopra di questo mondo variabile, darsi dei corpi i quali nè nascono nè periscono, ma perdurano invariabilmente nello stato di perfezione, in cui furono creati; si addice tuttavia all' idea di puro spirito, il quale come tale ha una simiglianza più grande con Dio, che le facoltà radicate nella sua sostanza abbiano in lui dalla sua origine la perfezione ad esse naturale. Per la stessa ragione, converrà alla natura dello spirito umano, che a rispetto degli altri spiriti occupa un grado inferiore, l'essere creato con facoltà, le quali abbiano uopo di essere svolte; massimamente se lo consideriamo in relazione colla natura materiale, soggetta a continue mutazioni. Perocchè, sebbene a cagione della stabilità del suo essere sia a quella opposto, esso nondimeno viene creato nel corpo generato da questa natura, ed è unito al medesimo in unità di sostanza. Questa unione non sarebbe possibile, se l'anima umana, oltre le facoltà intellettuali, non possedesse anche forze vegetative e sensitive, le quali al certo non si svolgono, che a poco a poco. Se dunque è possibile, come da niuno si vorrà negare; che in alcune creature esistano facoltà intellettuali, che dalla loro origine non sono ancora esplicate; dobbiamo, prescindendo anche dall' esperienza, supporre che siano

tali nell' uomo, atteso che in lui tutte le altre forze e virtù si svolgano di grado in grado. L'intelletto dunque divino non è potenza, ma puro atto di cognizione; l'intelletto angelico è potenza attuata fin da principio; l'intelletto umano è potenza, che deve attuarsi (1). Che poi l'intelletto acquisti le idee, per cui viene attuato, non senza rappresentanze sensibili, è parimente provato da S. Tommaso dalla costituzione della natura umana, osservando, che il corpo e le facoltà inferiori dovevano servire nell'uomo alle funzioni proprie della sola anima o delle sue facoltà superiori.

(1) Considerari potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter, et virtualiter totum ens praeexisti sicut in prima causa: et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum: unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum, quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia, quae semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum caelestium. Quaenam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus, et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quaest. 58 art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in III. de Anima (text. 14.). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. *S. Th. S. p.* 1. *q.* 79. *a.* 2.

65. Ed appunto perchè questa teorica sull' origine della conoscenza trovasi in piena coerenza e conformità con tutto ciò che possiamo o investigare intorno alla natura dell' uomo, od osservare intorno al nostro modo di conoscere; appunto per questo, diciamo, non si sarebbe forse tentato di stabilire dottrine diverse, se non si fossero scontrate delle difficoltà molto gravi nello spiegare il modo, onde l' intelletto, mediante le rappresentanze sensibili, viene a formarsi le idee ed i concetti suoi proprii. Da quello, che ragioneremo nei capi seguenti, giudicheranno i nostri lettori, se e come gli Scolastici abbiano saputo vincere le dette difficoltà. Conciossiachè in primo luogo si chiede, come l' intelletto possa trovare il soprassensibile nel sensibile, cavando col concetto l' essenziale dall' accidentale, e penetrando attraverso le apparenze fino all' essere. Intorno a ciò svolgeremo le dottrine degli Scolastici, discorrendo dell' astrazione e della differenza tra i concetti e le idee. Trattandosi poi di conoscere non già l' essenza soprassensibile, ossia la quiddità delle cose sensibili, ma lo *spirituale,* che in nessun modo apparisce ai sensi, la possibilità di concepirlo si deduce da quei primi concetti medesimi, senza i quali neppure le cose sensibili potrebbero essere percepite intellettualmenle. Esaminando i concetti, che noi abbiamo dei corpi, forsechè l' intelletto non viene a conoscere, che in essi al concetto della sostanza sono congiunte le qualità proprie dei corpi? Dato dunque che si conosca, che il concetto di sostanza non inchiude le proprietà dei corpi; ne segue che si possa pensare una sostanza, la quale non abbia quelle medesime qualità. Ma ad una cognizione più precisa dello spirituale ed alla

certezza non solo della sua possibilità, ma anche della sua realità, l'uomo viene condotto dalla conoscenza di sè stesso. Di fatto egli in sè stesso trova unito in un solo essere lo spirituale col sensibile. Gli Scolastici dunque ci mostreranno come l'uomo trova la via per passare dal mondo sensibile al mondo soprassensibile, appunto perchè la medesima facoltà, che lo abilita a conoscere il sensibile, per mezzo di concetti intellettuali, lo rende anche capace di conoscere sè stesso, conoscendo prima le sue operazioni e per esse la sua essenza ossia il principio attivo di quelle. Avendo poi dalle qualità delle sue operazioni, del suo pensare cioè e del suo volere, conosciuto essere la sua natura sensibile razionale; potrà più distintamente, benchè sempre con concetti improprii (41-34), conoscere la vita puramente intellettuale degli spiriti.

66. Ma in qual modo acquistiamo noi le idee del *vero* e del *bene?* Rispondiamo con S. Tommaso (1): per mezzo della coscienza della nostra cognizione e della nostra appetizione; e noi possiamo aggiungere, che colla medesima coscienza di quello, che in noi sperimentiamo, ci è dato arrivare all'idea del *bello*. La verità è per sè una qualità della cognizione, ma una qualità, di cui il concetto si deduce dalla natura stessa della cognizione. La conoscenza è vera, quando corrisponde al suo obbietto. Ma che altro è la cognizione, se non una apprensione spirituale ed un posesso intel-

(1) Ci sembra almeno di potere dedurre quello, che diciamo, dal passo seguente del S. Dottore: Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio se appetere ens: unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. *S. p.* 1. *q.* 15. *n.* 4.

lettuale della cosa? Ora non possiamo come tale concepirla, senza concepire nello stesso tempo, come sua qualità necessaria, che essa sia conforme alla cosa e perciò che sia vera.

Se poi pensiamo il vero come esistente fuori di noi, e diciamo p. e. che conosciamo il vero; allora questo concetto si fonda sopra quel primo, in quanto per quella verità, che da noi si cerca, non intendiamo altro, che un pensiero od una proposizione, la quale sia conforme alla realtà. Nello stesso modo la cognizione delle nostre appetizioni, ci conduce alla idea od al concetto del bene. Imperocchè noi necessariamente concepiamo l'appetire come una tendenza a possedere una cosa, la quale sotto qualche rispetto ci perfeziona, vale a dire il cui possesso ci conferisce ciò, per cui possedere esiste in noi una facoltà, un istinto, un'attitudine. Ora questo appunto è il concetto del bene. E perciocchè nella nostra coscienza siccome distinguiamo il pensare dalla percezione sensitiva, così distinguiamo eziandio il volere, ossia l'appetire ragionevole dall'appetito meramente sensitivo; quindi cominciamo già a conoscere il bene morale. Dicemmo, *cominciamo;* giacchè la perfetta cognizione del bene morale suppone l'idea del sommo bene, ossia di Dio (1). Essendo poi capaci di distinguere il compiacimento, che sperimenta lo spirito nella sola contemplazione di un obbietto, dal piacere sensibile e da quel contento, che viene eccitato dalla percezione dell'utilità d'una cosa; veniamo con ciò ad acquistare altresì l'idea del *bello.* E veramente il bello nelle cose è

(1) Teologia antica. Vol. 1. Diss. 5. c. 1.

appunto quella loro qualità, per la quale esse piacciono, e contentano lo spirito, che le contempla, per ciò solo che le contempla.

Finalmente dalla dottrina, già esposta intorno alla cognizione, per analogia e per negazione si comprende eziandio, come gli Scolastici credevano potersi da noi conoscere l'immutabile dal mutabile, l'eterno dal creato, l'infinito dal finito, Iddio dal mondo. Ciò nondimeno questo è precisamente il punto, nel quale altri ha creduto poter dimostrare l'insufficienza della loro teorica sulla conoscenza. Noi quindi a suo luogo esamineremo quanto ad esso viene opposto, principalmente dalla scuola cartesiana.

CAPO IV.

DELL'ASTRAZIONE.

I.

Concetto dell'astrazione.

67. S. Tommaso dopo aver provato, essere fondato nella natura dell'uomo, che l'obbietto prossimo dell'intelletto sia la quiddità delle cose materiali; quinci conchiude, che è altresì proprio del nostro intelletto il procacciarsi i concetti dalle rappresentanze sensibili o dai fantasmi, in virtù dell'astrazione. Imperocchè la quiddità delle cose materiali, da noi conosciute, esiste bensì nel corpo individuo; ma nel formarcene che facciamo la rappresentanza intellettuale, noi non la percepiamo quale esiste in esso corpo, vestita cioè delle proprietà accidentali dell'individuo. Ora il co-

noscere una cosa nell' individuo in modo diverso da quello, onde essa esiste, si chiama *astrarre* (1).

Il santo Dottore dichiara di poi più accuratamente il concetto dell' astrazione. Si potrebbe cioè obbiettare, che per conoscere le cose esistenti è indispensabile concepire colle nostre rappresentanze intellettuali quello che è l' individuo; e però se la quiddità si ritrova nei concetti non nello stesso modo, in cui esiste nell' individuo, la nostra cognizione non può essere vera. A ciò come risponde il santo Dottore? Astrarre, preso nel senso della parola, vuol dire *separare*. Ora, nel percepire un oggetto, in doppio modo possiamo da esso separare qualche cosa: o giudicando ch'ella sia da lui separata realmente, o considerando tra le molte cose, che esso racchiude, una senza le altre.

Se dunque giudicando separiamo dall' oggetto ciò che realmente in esso è racchiuso, la nostra percezione sarà indubitatamente falsa, Ma non così, se consideriamo ciò, che nell' oggetto è unito con altre cose, senza di queste, ossia prescindendone. La considerazione, che in questo modo separa, è l'astrazione. Essa è una consequenza della limitazione della nostra facoltà conoscitiva; la quale non ha luogo soltanto nella percezione intellettuale, ma anche nella sensibile, sebbene in altro modo. I nostri sensi apprendono nel medesimo oggetto diverse qualità: ciascheduno cioè quella, che gli corrisponde, senza le altre. Così la vista apprende i colori, senza l' odore ed il suono; l' udito il suono, senza i colori; e così va tu discor-

(1) Cognoscere id, quod est in tali materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. *S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 1.

rendo degli altri. Di più, i sensi esterni non percepiscono l'oggetto, senza ciò che va unito con lui quanto agli aggiunti di luogo e di tempo. La fantasia per contrario separa l'oggetto da queste circostanze; e quindi ci rappresenta anche ciò, che è assente o passato. Anche l'intelletto forma i suoi concetti apprendendo nell'oggetto ciò, che esso solo può conoscere, senza il rimanente, ossia l'essenziale senza l'accidentale. Pensando il singolare, che è l'oggetto dei sensi, p. e. un sasso od un albero, prescinde dalle proprietà individuali di quel sasso od albero, e considera in esso soltanto quello, che è comune a tutti i sassi od a tutti gli alberi: il che è appunto la legge, per la quale ciascuno individuo è determinato nel suo essere e nei suoi fenomeni, e per la quale viene eziandio concepito dalla mente. Se dunque noi pensassimo l'essenza siffattamente come principio dell'individuo, che sussistesse da sè e fuori di esso, la nostra astrazione sarebbe erronea, qual è quella che si attribuisce a Platone. Or noi non la pensiamo esistente fuori dell'individuo, ma nell'individuo, come principio determinante il suo essere; e però la percezione dell'individuo, mediante un concetto astratto, può bensì dirsi incompiuta, ma in nessun modo falsa. Come nel frutto possiamo considerare il colore o la figura, senza considerare il frutto stesso, e viceversa considerare il frutto, cioè la sua sostanza, senza il suo colore e la sua figura; così possiamo e nel colore, e nella figura, ed eziandio nel frutto considerare soltanto ciò, che loro è essenziale (1).

(1) . . . . Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad ratio-

68. Ma per ispiegare nettamente questa percezione intellettuale del sensibile, giova rammentare, che gli Scolastici ammettono comunemente tre *gradi* nell'astrazione. Nel primo grado si prescinde dalle proprietà individuali dell'oggetto, per modo nondimeno che i concetti racchiudano ancora le qualità corporali, che cadono sotto i sensi, come p. e. il caldo, il freddo, il duro, il molle, il dolce e l'amaro. Nel secondo grado si eliminano anche queste qualità; e l'intelletto considera soltanto i primi attributi di tutti i corpi, antecedenti a quelle qualità: cioè la quantità, l'estensione, la figura. Questi attributi possiamo eziandio concepirli senza concepire un corpo di una determinata specie, ma non possiamo mai concepirli in un ente incorporeo. Finalmente nel terzo grado di astrazione escludiamo tutto ciò, che è proprio del corpo come corpo, cui pensiamo per un concetto, col quale si concepisce anche un ente non corporeo; e questi sono i primi concetti: l'essere, l'unità, la sostanza, l'accidente, la facoltà, l'attività, la forza ec. Già di sopra (n. 28, 63) abbiamo notato, che senza questi primi concetti è impossibile l'avere qualsiasi percezione intellettuale; e quindi i mentovati gradi di astrazione non debbono intendersi, quasi che nel formare i concetti si cominci dal primo grado, e si proceda poi al secondo ed al terzo. Al contrario, appunto quei con-

nem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. *Ibid.*

Cf. Toledo Logica. In prooemium Porphyrii.

cetti più astratti sono i primi, pei quali l'intelletto pensa qualunque siasi oggetto. S. Tommaso lo asserisce più volte con molta asseveranza, e ne dimostra la cagione dalla natura stessa della nostra facoltà conoscitiva (1).

Originandosi la cognizione intellettuale dalla sensibile, la quale percepisce sempre il solo individuo, fa d'uopo che la cognizione sensibile dell'inviduo preceda la cognizione intellettuale dell'universale. Ma se consideriamo la cognizione sensibile e la cognizione intellettuale ciascheduna da sè; tanto l'una, quanto l'altra comincia dal più universale (2). Imperocchè il nostro intelletto non possiede da principio le sue conoscenze; ma le acquista in processo di tempo, passando dallo stato di pura potenzialità a quello di atto: *De potentia transit ad actum*. Ma ogni virtù, che si svolge in questo modo, perviene da prima ad un atto incompiuto, che tiene il mezzo tra la potenza e l'atto pieno. Dunque, compiendosi la cognizione allorchè l'oggetto viene inteso con tutte le sue determinazioni, essa deve cominciare da concetti, pei quali l'obbietto viene appreso con minore determinazione. Ora questi sono appunto i concetti più universali. Perciocchè quando noi conosciamo una qualche cosa, nella quale contengansi molte altre, senza tuttavia conoscere queste seconde per le proprietà di ciascuna, allora la nostra co-

(1) Summa, p. 1. 2. q. 94. a. 2. p. 1. q. 87. a. 3. ad 1. De Verit. q. 10. a. 6. q. 11. a. 1.

(2) Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis. *S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 3.

*

gnizione è indeterminata. In questo modo possiamo percepire non solamente un tutto senza le sue parti, p. e. un corpo senza discernere i singoli suoi membri ed organi; ma anche in ciascuno oggetto possiamo apprendere quello, che ci ha di comune in tutti, senza il particolare, onde si distinguono le diverse specie. La cognizione dunque di un oggetto è tanto più indeterminata, quanto più universale è il concetto, pel quale lo pensiamo; e quindi la nostra cognizione deve necessariamente cominciare dalle idee più universali, appunto perchè ha un cominciamento, e non è compiuta fin da principio. Così ci formiamo il concetto dell'uomo, pensandolo prima come ente o sostanza, poi come vivente, poi come sentitivo, ed infine come sostanza sensitiva ragionevole (1).

Gli Scolastici dunque distinguevano i mentovati gradi di astrazione, non per indicare l'ordine, con cui si formano i concetti; ma per determinare la diversità degli obbietti intelligibili, e quindi anche la materia di quelle scienze, le quali, in opposizione alla *Logica* ed all'*Etica*, furono da essi chiamate *reali*. Queste sono la *Fisica*, la *Matematica* e la *Metafisica*.

(1) Omne quod procedit de potentia in actum prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione.... Cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est rationale vel irrationale... Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem; et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale. *Summa* 1. *p. q.* 85. a. 3.

La Fisica considera i corpi con quelle qualità, che sono soggette per loro medesime alla apprensione dei sensi, e perciò si chiamano in preferenza qualità sensibili. La Matematica si occupa della quantità; la quale, siccome propria dei corpi, viene bensì conosciuta dai sensi, ma soltanto mediante le dette qualità sensibili. La Metafisica tratta di ciò, a cui i sensi non possono arrivare, e si studia di comprendere il mondo sensibile con tutti i suoi fenomeni per le leggi più universali, e di conoscere da esso le cose soprassensibili (1). Imperocchè sebbene la prima percezione del particolare sia tanto più imperfetta, quanto sono più universali i concetti, pei quali lo pensiamo; ciò tuttavia non impedisce, che la nostra cognizione allora solamente attinga la sua perfezione, quando consideriamo il particolare con tutte le proprietà, racchiuse nel suo concetto compiuto e distintissimo, e nelle relazioni coll'universale, e perciò anche coll'universalità delle cose.

69. Con ciò noi abbiamo toccata quella parte della dottrina di S. Tommaso, la quale per non pochi scrittori moderni basta anche sola per rigettare tutta quanta la teorica degli Scolastici circa l'astrazione. Come è possibile, dicono essi, che l'universale si conosca prima del particolare; quando non si può trovare l'universale, se non confrontando i particolari tra loro, e raccogliendo in un concetto quanto in essi trovasi di comune?

Ma questa obbiezione, non meno che parecchie altre, ha il suo fondamento nel confondere che si fa la dottrina degli Scolastici sull'astrazione, con quell'altra,

(1) S. Thom. ibid. a. 1. ad 2. — Suarez Metaph. Disp. 1. sec. 2.

la quale dal Locke in poi fu in voga tra i moderni filosofi. Giusta il Locke l'intelletto acquista i suoi concetti col rivolgere la sua attenzione alle rappresentanze sensibili; ed eliminando quanto in esse è dissimile, e raccogliendo quanto in esse è comune, forma colla separazione *(analisi)*, e colla congiunzione *(sintesi)* la rappresentanza universale. Contra ciò si suole opporre che le rappresentanze intellettuali, formate in questa guisa, non sarebbero essenzialmente diverse dalle sensibili, nè quanto al loro obbietto, nè quanto al loro principio. Imperocchè se il concetto nasce dal confronto di quello che percepiscono i sensi, non può contenere altro, se non ciò, che cadde sotto i sensi; e quindi non può esprimere altro, che l'universale dei fenomeni. Di più, noi non possiamo, per mezzo della facoltà conoscitiva superiore, istituire nessun confronto tra quello, che non apprendiamo per mezzo suo, ma solo per mezzo della facoltà conoscitiva inferiore. Ondechè nel sistema del Locke l'intelletto si distingue dai sensi soltanto quanto al nome. La medesima facoltà si chiama sensitività, finchè non percepisce che i fatti particolari; ma quando, pel paragone di questi, trova quello, che ai molti è comune, riceve il nome d'intelletto. Se al contrario è certo, che l'intelletto non conosce i soli fenomeni esterni, ma percepisce altresì l'interna essenza delle cose, fa d'uopo che esso prima la pensi nel particolare, per avere poscia, mediante il confronto, rappresentanze universali sia dell'essenza, sia dei fenomeni.

Così si argomenta contro del Locke: e supponendo che, anche giusta gli Scolastici, l'astrazione si faccia col confrontare le molte rappresentanze sensibili, si

crede di poterli confutare cogli stessi argomenti. Eppure da quello stesso punto di dottrina, di cui si tratta principalmente in questa materia, si sarebbe dovuto conoscere, che l'astrazione degli Scolastici differisce al tutto da quella dei nuovi Empirici. È vero che, anche secondo il Locke, le prime rappresentanze intellettuali sono già universali; ma sono le meno universali, e da esse si ascende, continuando quell'analisi e quella sintesi, alle più alte. All'opposto, secondo S. Tommaso, i concetti più universali e più semplici sono appunto quelli, che noi formiamo prima di tutti gli altri. Sarebbe dunque il S. Dottore venuto in manifesta contraddizione con sè stesso, se avesse spiegata l'origine dei concetti per mezzo di quella comparazione, della quale parla il Locke. Quanto sia da ciò lontano S. Tommaso si può desumere da quello stesso luogo, dal quale abbiamo conosciuta la sua dottrina.

Per ispiegare in qual modo le rappresentanze intellettuali comincino dalle più universali, egli le paragona colle sensibili. Se queste per qualche ragione sono da principio imperfette, p. e. a cagione della troppa distanza dell'oggetto, o perchèe sso viene illuminato a poco a poco, l'occhio lo conosce da principio soltanto come una qualche cosa, e poscia gradualmente come un vivente, come un animale, come un uomo ecc. Così anche la rappresentanza intellettuale comincia col più universale, e si compie colla distinta percezione del particolare. Qui dunque non si tratta d'un paragone, per mezzo del quale nei molti particolari si ricerca il comune, ma trattasi di una percezione più o meno distinta di un medesimo oggetto. Per ciò gli Scolastici, spiegando l'astrazione ci dicevano, che come

l'occhio percepisce il colore, e l'orecchio il suono, così nello stesso oggetto l'intelletto percepisce ciò, che è proprio di lui, vale a dire la natura o la quiddità, quale obbietto proprio del suo atto conoscitivo. Se poi si aggiunge, che il concetto, con cui pensiamo l'oggetto, sia universale; non si vuol dire, con ciò che noi cerchiamo prima in molte cose quello, che esse hanno di comune, e lo pensiamo poi come l'essenza dell'individuo, ma si vuol dire, che il pensiero, con cui concepiamo l'essenza dell'individuo, da sè non rappresenta, se non quello, che l'individuo ha di comune con molti altri.

Quinci si scorge eziandio quello, che la Scolastica debba rispondere all'obbiezione, che l'universale non può conoscersi prima del particolare. La rappresentanza, con cui si percepisce la quiddità dell'oggetto, è universale, perchè con essa si può percepire non solamente quest'oggetto individuale, ma molti altri; e la quiddità stessa, che pensiamo con quella rappresentanza, è universale, in quanto la medesima quiddità, non quanto al numero, ma quanto alla sua proprietà, può esistere in molte cose. Da ciò nondimeno non segue in nessun modo, che noi conosciamo l'universale come *tale,* ogni qual volta pensiamo le cose con concetti universali. Di fatto altra cosa è conoscere per mezzo di concetti universali, ed altro conoscere l'universalità di questi concetti; altra cosa è percepire dell'oggetto solamente quello, che esso ha di comune con altri, ed altra cosa conoscere che quello, che di lui pensiamo, sia comune ad altri. Allora soltanto noi conosciamo l'universale come tale, quando conosciamo cotesta universalità. Giusta la dottrina di S. Tommaso

si asserisce bensì, che nel particolare conosciamo dapprima solo ciò, che esso ha comune con altre cose (ciò, che inchiude il concetto del genere); ma non già che conosciamo l'universale come tale (il genere) prima del particolare (dell'individuo) (1).

70. Ma come giungiamo noi a conoscere l'universale come tale? Conoscere l'universale nelle cose è lo stesso, che conoscere, molte cose costituire un solo genere, e perciò conoscere la convenienza di esse in ciò che loro è essenziale. Ora non conoscendo noi l'essenza delle cose immediatamente, ma per mezzo dei loro fenomeni, si può dire con tutta verità, che possiamo conoscere l'esistenza del genere, ossia l'universale nelle cose, deducendo la medesimezza dell'essenza dal comune dei fenomeni, che sono obbietto dell'esperienza. Perciò non è da maravigliare che gli Scolastici, parlando dell'origine dei concetti, discorrano anche di questa osservazione intorno alla somiglianza delle cose; e concediamo eziandio, che alcuni moderni ne parlino in un modo, che rammenta l'Empirismo lockiano. Ma non per questo si ha diritto di attribuire il medesimo agli Scolastici. Conciossiachè altra cosa è non pensare che fenomeni, e prendere per l'essenza delle cose quello, che in essi si trova di comune; ed altra cosa è apprendere per mezzo dei fenomeni l'essenza, e dal comune nei fenomeni dedurre la medesimezza nell'essenza, conoscendo così molti individui come appartenenti alla medesima specie od al medesimo genere.

Si aggiugne che, giusta gli Scolastici, questa via

(1) Summa p. 1. q. 85. ad 1. et 4.

empirica, che veramente esige il paragone di molte cose, non è l'unica per conoscere l'universale come tale. In più d'una occasione il Suarez avvertisce che la somiglianza dell'essenza, che si ritrova nelle cose della medesima specie, non tanto è la ragione, quanto piuttosto la consequenza e la nota della loro universalità (1). In che dunque consiste questa ragione? Consiste in ciò, che una essenza è tale, che può esistere, senza veruna mutazione, in molti individui; vale a dire che può essere moltiplicata: ciò che in nessun modo è vero dell'essenza divina, e della sostanza spirituale si avvera in altra guisa, che della sostanza corporea. Che tutti gli Scolastici siano concordi in questo punto, apparisce anche da ciò, che tutti fin da principio avvertono, essere da Aristotele definito l'universale, non come *l'uno che esiste in molti,* ma come *l'uno, che è atto ad esistere in molti* (2). L'universalità dunque, sia dell'obbietto, sia del concetto, può essere dedotta anche *a priori,* dalla natura cioè di quella che pensiamo.

Il concetto di *uomo* sarebbe universale, ancorchè non esistesse che un solo uomo; benchè, in questo caso, non potrebbe essere conosciuto quale universale, se non per la riflessione sul suo contenuto, vedendo che non ripugna alla natura di uomo, che vi siano più uomini. Di qui avviene che gl'incolti concepiscono l'universale; e, ciò non ostante, ignorano questa universalità, quante volte loro manchi l'esperienza. Così coloro, che sono incapaci di pensare filosoficamente, posseggono senza dubbio, oltre la sensibile, anche la

(1) Metaph. Disp. 5. sect. 2. — De Ang. l. 2. c. 5.

(2) Nell'introduzione alla Logica, dove trattano degli Universali secondo Porfirio.

intellettuale rappresentanza del sole, per la quale apprendono la natura del sole: ma questo concetto non è per loro il concetto d'un genere, perchè non vedono che solamente un sole, e perchè non possono dedurre dalla natura di lui quella universalità, che in essa natura si fonda, ma che essi non sanno trovare nella realità (1).

Dal fin qui detto consèguita, che nella dottrina degli Scolastici l'apprensione intellettuale, benchè abbia per suo obbietto l'universale, non suppone il paragone di molti individui; anzi la conoscenza dell'universale come tale può acquistarsi colla considerazione d'un solo individuo.

II.

Dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente.

71. Per ispiegare la conoscenza intellettuale gli Scolastici distinguono una doppia virtù: *l'intelletto possi-*

(1) Universale fit non solum per abstractionem a pluribus individuis, sed etiam ab uno; ut patet manifeste in natura solis et lunae, quae fiunt universales per hoc, quod intelliguntur sine principiis individualibus. Si loquimur de universali, sub quo continentur plura individua vel species, ut humanitas vel animalitas, dici potest, quod humanitas, quae est in quolibet, est universalis. Nam si per impossibile unus homo tantum viveret, adhuc unius hominis posset fieri universale ex eo, quod per intellectum consideraretur sine conditionibus individualibus. *In lib. perh. l.* 10. *cf. S.* 1. *p. q.* 85. *a.* 3.

Omnis forma in singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem vel secundum rationem saltem. Natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est praeter intellectum naturae speciei. Unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. S. *p.* 1. *q.* 13. a. 9.

bile (νοῦς δυναμικὸς), e *l'intelletto agente* (νοῦς ποιητικὸς). Colla denominazione d'intelletto possibile viene significato, che l'intelletto può divenire qualche cosa. Ora ciò che può divenir qualche cosa, dee in alcun modo essere passivo. Quindi si domanda in primo luogo, se ed in che modo l'intelletto può considerarsi qual virtù passiva. S. Tommaso ammette con Aristotele un triplice modo di passività (1). Nel senso più proprio è passivo soltanto quello, a cui viene sottratto ciò, che corrisponde alla sua natura ed alla sua inclinazione. In senso meno proprio è passivo quello, a cui viene sottratta qualche cosa, sia che con ciò il suo stato divenga peggiore, sia che ne venga perfezionato. Quindi noi diciamo, che è in condizione passiva non solo colui, che si ammala o che viene attristato, ma anche colui il quale risana o viene rallegrato. Infine anche colui è passivo, il quale, senza perdere nulla, acquista anzi qualche cosa, attuandosi in lui ciò, che egli prima non aveva, se non solo in potenza. Soltanto in quest'ultimo senso si può dire, che nel conoscere siamo passivi; giacchè chi è passivo in questo modo, è passivo in quanto vien perfezionato (2).

Ora la conoscenza non essendo possibile, se non perchè l'intelletto, per mezzo della forma conoscitiva, *(species)* accoglie in sè l'essere ideale del conosciuto, e con ciò viene cangiato in una come immagine

(1) De anima, l. 3. c. 1.

(2) .... Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur: secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. *Summa p.* 1. *q.* 79. *a.* 2. *cf. Arist.* de anima l. 3. c. 4.

del medesimo (n. 18-23); ne segue che colla denominazione *d'intelletto possibile* viene significata quella attitudine dell'intelletto, per la quale esso è capace di accogliere in sè l'essere ideale di tutte le cose, e divenire così in qualche modo tutte le cose (n. 32) (1).

Se egli è vero, che noi dobbiamo acquistare i concetti a poco a poco; non può dubitarsi, che il nostro intelletto sia soggetto a quel modo di passione, del quale testè abbiamo parlato. Ma anche nel caso che il nostro intelletto, come quello degli angeli, avesse dalla sua origine la pienezza di tutte le idee; questo medesimo possesso delle idee potrebbe considerarsi come una passione, essendo che in ogni spirito creato l'idea non è la sua essenza, ma una cosa, la quale, per modo di forma o qualità, lo perfeziona. Per la quale ragione dicono gli Scolastici, che la cognizione in genere, e non solamente la cognizione umana, inchiude in sè una certa passività, in quanto il principio conoscente viene perfezionato dal conosciuto: e, ciò non ostante, rimane sempre vero che il conoscere sia un operare, anzi sia l'azione vitale tutta propria dello spirito. Il conoscente è passivo, in quanto l'essere ideale del conosciuto è unito con lui; ma in questa unione si verifica l'azione del conoscere, come, giusta la similitudine usata da S. Tommaso, il corpo riluce, perchè in sè ha ricevuto la luce (n. 21).

Di sopra, ricordando questa similitudine di S. Tommaso, abbiamo distinto tra siffatta azione e quella,

(1) Aristotele, dopo aver detto, che come negli altri esseri, così nell'anima nostra bisogna distinguere l'attivo dal passivo, prosegue: Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς. *De anim. l.* 3. *c.* 5.

che produce un cangiamento. Siccome dunque il nostro spirito si ritrova in uno stato passivo, non solamente perchè possiede le idee quali forme che lo perfezionano, ma anche perchè acquistandole soffre mutazione; così in esso all'attività conoscitiva precede un operare, che produce tal cangiamento, generando le idee. Questa operazione è l'astrazione, ed il suo principio è l'intelletto agente.

72. Si capisce facilmente la ragione, che induceva gli Scolastici ad ammettere una tale virtù. Imperocchè se non esistono le idee platoniche, che potrebbero ingenerare nel nostro intelletto i concetti; se non si può ammettere, che le idee divine si manifestino immediatamente alla nostra anima; se finalmente questa non nasce con una scienza a lei concreata; dobbiamo necessariamente ammettere, come comunemente giudicano gli uomini, che le rappresentanze intellettuali, non meno che le rappresentanze sensibili, ci vengono dalle cose stesse. Ora queste cose nè per sè stesse, nè come esistono nelle rappresentanze sensibili, possono produrre rappresentanze nell'intelletto; perchè tanto in sè, quanto nella cognizione sensitiva, esse esistono secondo il modo del materiale loro essere. Quindi è da supporsi un principio, per cui virtù avviene che alla presenza dell'immagine sensibile, rappresentante l'oggetto nelle sue individuali ed esterne apparenze, sia ingenerata nell'intelletto l'immagine intelligibile, la quale esprima l'universale, il necessario, l'essenziale. Questa, secondo gli Scolastici, è l'opera dell'intelletto agente; del quale, secondo essi, è proprio di rendere intelligibili le cose materiali, o piuttosto i fantasmi delle medesime: *facere phantasmata actu intelligibilia.*

Non fa mestieri di ripetere le ragioni, per le quali gli Scolastici non attribuirono la generazione delle idee ad un ente superiore, ma all'intelletto stesso; e perchè quindi rigettarono l'*intellectus agens separatus* degli Arabi. Bensì conviene osservare, che con ciò rimane confutata una delle più comuni accuse, che si fa alla loro teorica sopra la conoscenza. L'intelletto (così si dice) è per gli Scolastici originalmente una pura potenza, e viene da essi, come da Aristotele, paragonato ad *una tavola rasa*, cioè senza scrittura. Ma chi è che scrive sopra cotesta tavola? L'apprensione sensibile; giacchè da essa l'intelletto riceve i suoi concetti. Quindi è che la facoltà conoscitiva superiore rimane inoperosa ed indeterminata, finchè non abbia ricevuto per opera della facoltà inferiore il suo obbietto e la sua forma, e non diviene altro che un ricettacolo delle cognizioni sensibili (1).

Egli è appena credibile che simili accuse possano ripetersi da scrittori, i quali oltre ad aver letta presso gli Scolastici la famigerata parola di *tabula rasa*, avessero con qualche attenzione considerata la loro dottrina sull'intelletto possibile ed agente. Appunto l'impossibilità, che il fantasma operi da sè stesso sull'intelletto, è la ragione, per la quale gli Scolastici attribuiscono all'intelletto medesimo una virtù puramente spirituale d'ingenerare in sè l'immagine intelligibile, rispondente all'oggetto contenuto nella rappresentanza sensibile. Quindi l'intelletto, dovendo acquistare le sue conoscenze, è certamente in origine senza di esse; e per ciò si può dire simile ad una tavola rasa. Ma è esso

(1) Frohschammer, Introduzione alla Filosofia. Sez. III.

stesso, e non già la sensitività, quello, che scrive su questa tavola. Tanto Aristotile, quanto gli Scolastici, nei luoghi citati e in cento altri, asseriscono l'assoluta impossibilità di spiegare l'origine delle rappresentanze intellettuali dalle sensibili, senza l'azione di un principio immateriale. Provando poi contro gli Arabi, che un tale principio immateriale è da cercarsi non fuori o sopra la mente intelligente, ma sì dentro di essa, rimuono manifestamente sempre più l'erronea opinione, che l'intelletto accolga in sè, senza veruna azione propria, ciò che dai sensi gli vien presentato.

73. Fu pure mossa un'altra difficoltà; la quale, sebbene in sè considerata sia di poco rilievo, ci porge nondimeno occasione di mettere in più chiara luce alcuni punti, spettanti a questa materia. Perchè mai (così si domanda) distinguere l'intelletto possibile dall'intelletto agente? Se l'intelletto possibile non è una virtù meramente passiva, ma insieme anche attiva, perchè aggiungergli l'intelletto agente? E perchè non potrebbe questo, come virtù attiva, essere capace di ricevere in sè le rappresentanze da lui formate, ed essere così anche intelletto possibile (1)?

Dicemmo essere di poco rilievo questa difficoltà considerata in sè. Imperocchè se non s'impugna, che il nostro intelletto sia originariamente pura potenza di conoscere, e se si concede ch'esso medesimo si genera colla propria sua attività i concetti, pei quali diviene conoscente; poco rileva, quanto alla dottrina medesima, che si distinguano o nò, come due potenze dello stesso unico intelletto, la virtù di formare le rap-

(1) Frohschammer. l. c.

sentanze intellettuali, e la capacità di accoglierle in sè medesimo. Ma vediamo se la distinzione degli Scolastici sia senza fondamento.

Prima di tutto dobbiamo notare ciò, che alcuni moderni scrittori sembrano trascurare; distinguersi cioè l'intelletto agente e l'intelletto possibile, non già come due sotanze cooperanti, ma come due virtù o facoltà radicate nella stessa unica sostanza. Più innanzi, parlando della moltiplicità delle potenze dell'anima, vedremo che esse devono distinguersi, secondo i loro obbietti corrispondenti; perchè la specie dell'attività viene determinata dall'obbietto, che ne è il principio ed il termine, e perchè la potenza è senza dubbio della medesima specie, che la sua propria attività. Quinci si vede, che è propriamente l'attività quella, per cui una potenza si distingue dall'altra. Ora un'attività può essere diversa dall'altra, non solamente a cagione del suo obbietto, ma eziandio a cagione delle proprie sue qualità. Così l'obbietto della cognizione è il vero, e l'obbietto del volere è il bene. Ma anche prescindendo da questo, l'atto del conoscere è tutt'altro dall'atto del volere. Quindi dove pure l'obbietto sia il medesimo, le attività stesse potranno sempre porgere la ragione di distinguersi. Ora come non riconoscere una tale ragione colà, dove l'oggetto per mezzo di un'attività diventa attuale, e divenuto tale produce un'altra operazione, cioè lo stesso intendere?

Cotesta appunto è la differenza, che corre tra l'operazione della potenza attiva e passiva in una medesima sostanza. Le cose non sono obbietto dell'intelletto, se non in quanto sono intelligibili; ma esse diventano intelligibili mediante l'attività dell'intelletto,

che noi chiamiamo astrazione; e quando sono rese intelligibili, sono atte a venire unite all' intelletto, quanto al loro essere intelligibile, e produrre così l'atto conoscitivo. Con tutta ragione adunque si ammette nell' intelletto, in cui si ritrova quella doppia operazione, una doppia potenza: una attiva cioè, ed una passiva (1). È vero, come dice la difficoltà proposta, che anche l'intelletto possibile è attivo: ma esso è tale, come ogni potenza passiva, quando ciò che in lei era possibile esiste in atto (n. 21); e l'attività dell' intelletto possibile, cioè la cognizione, è tanto diversa dall' attività dell' intelletto agente, quanto il vedere è diverso dalla illuminazione, che rende visibili le cose. Se dunque si concede che le cose divengono per noi intelligibili, non già in virtù dell' azione d'un ente superiore, che qual sole spirituale risplende sopra di noi, ma mediante un'attività inerente al nostro intelletto; fa d'uopo ammettere pure una virtù corrispondente a questa attività. Perciocchè, per continuare con S. Tommaso lo stesso paragone, se i corpi fuori di noi non fossero illuminati dalla luce del sole, ma l'occhio nostro proprio spandesse luce sopra di loro quante volte lo vogliamo, dovremmo senza dubbio anche nel senso, oltre la facoltà di vedere, riconoscere quella altresì d' illuminare (2).

(1) Intellectus respicit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente. *Summa p.* 1. *q.* 79. *a.* 7. *Cf. Suarez de anima l.* 5. *c.* 8.

(2) Super Boeth. De Trin. q. 1.

III.

Determinazione più accurata dell'attività astraente.

74. La similitudine, presa dall'illuminazione dei corpi, sebbene serva a chiarire la sentenza degli Scolastici sull'astrazione; non è tuttavia sufficiente a spiegare determinatamente l'essenza di quest'astrazione, ed ha dato occasione al rimprovero, che essi con frasi metaforiche abbiano cercato di nascondere la mancanza di più chiara nozione. Ora questo rimprovero è ben poco fondato: chè gli Scolastici, per determinare la natura dell'astrazione, si diffondono anzi in varie ed acute ricerche, e rendono esattissimo conto di tutte le espressioni, tanto metaforiche, quanto proprie, relative alla medesima astrazione.

Cominciando dalla similitudine della luce, essi osservano, prima di tutto, che spesse volte si denomina luce intellettuale la ragione stessa, ossia tutta quanta la facoltà conoscitiva superiore; ma che allora la parola *luce* si prende in senso generalissimo, in quanto viene chiamato luce tutto ciò, che manifesta qualche cosa. In particolar modo però quella virtù dello spirito, la quale produce le forme conoscitive intellettuali, ossia l'intelletto agente, suole paragonarsi alla luce materiale (1). Ora in che si fonda un tal paragone? Alcuni, dice S. Tommaso, opinano, essere la luce necessaria solamente per illuminare lo spazio intermedio tra l'oggetto e l'occhio. Se la cosa è così, la similitudine si limita a significare, che siccome è ne-

(1) Suarez. De anima l. 4. c. 2. n. 9, 10.

cessaria la luce, affinchè l'occhio veda; così è necessaria la virtù astrattiva, affinchè lo spirito nostro conosca. Altri poi insegnano, essere necessaria la luce non soltanto per illuminare lo spazio, ma anche per rendere visibili i colori. Ed in questa opinione la virtù astrattiva è necessaria all'intelletto, non solamente nello stesso rigore, onde la luce è necessaria all'occhio, ma eziandio per la stessa ragione (1). Passiamo dalla similitudine alla cosa, che vuol chiarirsi con quella.

Il Suarez contro ai Tomisti sostiene, che l'attività astraente non debba considerarsi come un'azione della facoltà conoscitiva spirituale (dell'intelletto agente) sopra la rappresentanza sensibile, ma come un azione immanente dell'intelletto. Essendo la medesima anima, che conosce per mezzo dei sensi, e per mezzo dell'intelletto; basta, secondo lui, la presenza della rappresentanza sensibile, affinchè l'intelletto venga ad attuarsi ed a dirigere la sua attività verso l'oggetto dei sensi. Nè può la rappresentanza sensibile esercitare altro influsso per far nascere la rappresentanza intellettuale: conciossiachè debbasi rigorosamente stabilire, che nessuna cosa materiale può colla sua operazione produrre un cangiamento in una cosa spirituale. Se dunque, per significare l'azione dell'intelletto agente, si dice che essa consiste ora in un *abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus,* ora in un *facere phantasmata actu intelligibilia;* questi modi di dire non sono da prendersi nel senso, che l'intelletto *(intellectus agens)* purifichi la rappresentanza sensibile, spogliandola di tutto quello che in essa è materiale, pe

(1) Summa, p. 1. q. 79. a. 3. ad 2.

trasferirla così cangiata e spiritualizzata dalla fantasia in sè stesso (nell'intelletto possibile). L'atto astraente in generale non induce veruna mutazione nella rappresentanza sensibile; ma consiste unicamente in ciò, che l'intelletto ingenera in sè stesso l'immagine intelligibile di quello stesso oggetto, del quale nella fantasia esiste l'immagine sensibile. Questo vuol dire *species intelligibiles a phantasmatibas abstrahere:* perciocchè in virtù di quell'astrazione ciò, che apprendono i sensi, diviene anche intelligibile per l'intelletto. E così rimane pure sufficientemente spiegato l'altro modo di dire, cioè: *facere phanstamata actu intelligibilia*. Se in fine si parla d'illuminazione delle immagini della fantasia *(illuminare phantasmata);* con detta frase si esprime figuratamente lo stesso pensiero (1).

75. Ecco la dottrina di Suarez; la quale, come egli crede, non si discosta da quella di S. Tommaso. Anche lo stesso Santo osserva espressamente, non essere da intendersi l'astrazione in modo, che, per opera dell'intelletto agente, venga trasferita la rappresentanza numericamente una ed identica dalla fantasia nell'intelletto. Ma come dunque intenderla? La facoltà conoscitiva intellettuale volgendosi, quale *intelletto agente,* verso l'immagine della fantasia, per cagione della sua attività produce in sè stesso una specie, la quale rappresenta l'oggetto della rappresentanza sensibile, non già con tutti i suoi accidenti, ma solamente quanto alla sua quiddità od essenza (2). Ciò non ostante, ci

(1) De Anima l. 4. c. 2.

(2) Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus (i.e. immaterialem); et ideo non possunt

pare che il S. Dottore abbia espresso un pensiero, col quale si potrebbe conciliare la sentenza del Suarez con quello che egli impugna.

Il Suarez vuole, secondo fu detto, che, come viene insegnato dal Gaetano e da altri, non possa assolutamente il fantasma, per qualunque operazione dell' intelletto, divenire atto ad esercitare un influsso sulla potenza spirituale, per produrre la specie intelligibile. Che cosa dunque insegna S. Tommaso intorno a questo particolare? Egli si propone la seguente difficoltà: Attribuendosi all'intelletto agente l'illuminazione delle rappresentanze sensibili, esso si trova con queste rappresentanze nella stessa relazione, che ha la luce coi colori. Ora la luce non astrae niente dai colori, ma esercita piuttosto sopra di essi un certo influsso. Al che risponde con una distinzione, che era già contenuta nelle citate parole. Volgendosi (così egli ragiona), l'intelletto agente verso il fantasma, produce coll'inerente sua virtù nell' intelletto possibile l' immagine intelligibile. Ora questo rivolgersi al fantasma, e questo conseguente prodursi dell' immagine intelligibile vengono poscia spiegati più determinatamente.

La conversione è l' illuminazione, che precede l'astrazione rendendola possibile; la produzione del-

sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem est repraesentiva eorum, quorum sunt phatasmata, solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus ab uno loco transfertur ad alterum. *S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 1.

l' immagine intelligibile è l' astrazione stessa. Siccome nell' uomo l' essere sensitivo in generale viene nobilitato dall' unione coll'essere spirituale ; così anche le rappresentanze sensibili ricevono dall' unione coll' intelletto una tale attitudine, che da esse possono essere astratte le immagini intelligibili. Spieghiamo un tal pensiero colla similitudine della luce corporea. La figura ed i colori sono sempre nel corpo; ma allora soltanto il nostro occhio percepisce quella e questi, quando sopra di esso corpo si spandono i raggi della luce. Uniti dunque colla luce si manifestano al senso. Così anche l'obbietto dalla rappresentanza intellettuale, cioè la quiddità o l' essenza, è nella cosa ; ma affinchè venga percepita dall' intelletto, dev' essere separata da quelle proprietà accidentali, colle quali si trova concretata nell'individuo. Questa separazione si effettua quando la virtù immateriale dello spirito , cioè l' intelletto agente, si rivolge verso la rappresentanza sensibile. Per questa unione colla luce spirituale si manifesta nel sensibile la nascosta quiddità od essenza.

Ma siccome dall' essere illuminati la figura ed i colori, quella e questi non soggiacciono a verun cangiamento ; e siccome non essi, ma la luce produce nel senso la forma conoscitiva; così non soggiacciono a verun cambiamento le rappresentanze sensibili dall' essere unite alla potenza spirituale; e non già esse, ma questa potenza dello spirito, l' intelletto agente, produce la specie intelligibile (1).

(1) L'obbiezione è : Abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed respicere species iam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata, sicut lumen ad colores, quod

IV.

Di ciò che abilita l'intelletto ad astrarre.

76. Dal fin qui detto sorge naturalmente la domanda: donde abbia il nostro intelletto la virtù di percepire la pura quiddità delle cose, convertendosi alla rappresentanza sensibile, e separandone le proprietà individuali? La risposta a questa domanda è già contenuta in quello, che di sopra abbiamo detto intorno la qualità ed origine della nostra conoscenza. Abbiamo dimostrato, che conoscere le cose, quanto alla loro essenza, è lo stesso che conoscerle immaterialmente, o come non soggette alla variabilità della loro esistenza (n. 35). Parimenti abbiamo mostrato, che il principio conoscente è tanto più perfetto, quanto più si allontana, nel suo essere e nella sua essenza, dalle imperfezioni proprie della materia (n. 23). Come dunque le cose, anche per ciò che spetta ai loro fenomeni esterni e contingenti, non sono percepite, se non da quegli esseri naturali, nei quali l'imperfezione della materiale esistenza va scemando; così le

non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus.

La risposta è: Phantasmata et illuminantur ab intellectu agenti, et iterum per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. *Ibid.*

cose stesse non saranno conosciute, secondo la loro essenza immutabile, se non dallo spirito, il quale può esistere senza il corpo, ed esistendo nel corpo può operare senza gli organi del medesimo. Mentre le altre virtù dell'anima nostra sono legate agli organi del corpo per modo, che non possono operare, se non in questi organi e per mezzo di essi; la virtù di conoscere intellettualmente e di volere, sebbene debba seguire alla percezione sensitiva, è nondimeno libera, in quanto la sua operazione si compie nell'essenza spirituale dell'anima, e non già in alcun organo corporeo. Questa libertà nell'operare conferisce allo spirito la capacità di separare nella percezione delle cose l'essenziale dall'accidentale; ed esso spirito possiede una tale libertà nell'operare, perchè, eziandio quanto al suo essere, non dipende dal corpo. Nell'immaterialità dello spirito è dunque radicata la potenza di astrarre (1).

77. Si è pure fatta un'altra domanda, ed è: come sia possibile che l'intelletto, in quanto intelletto agente, ingeneri in sè stesso, cioè nell'intelletto possibile, i concetti delle cose, senza possedere di già *a priori* alcune conoscenze? Una virtù vitale, dicono, che nulla contenga in sè, è inconcepibile; ed è perciò che in

(1) Hoc ipsum, quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc, quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus. *De spirit. creat. a.* 10. *ad.* 6.

Ex hoc contingit, quod ab essentia animae aliqua potentia fluit, quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem. Unde non sequitur, quod potentia sit immaterialior quam essentia, sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae. *Ibid. a.* 11. *ad* 12.

tutta la natura non si trova un' analogia dell' intelletto originalmente vuoto, e simile ad una tavola rasa. S. Tommaso stesso pare che l' abbia veduto; giacchè parla dei primi concetti, come di un seme preesistente nell' anima, di tutta la scienza naturale (1): sebbene questa sua opinione di una scienza primitiva od innata, circoscritta ad un certo numero di concetti, non si sapesse da lui diffinire con accuratezza, nè provare con sode ragioni (2).

Tuttavolta S. Tommaso in quel tratto, al quale si allude, parla non tanto della prima origine dei nostri concetti, quanto del modo in cui, o per la propria nostra meditazione o per l'altrui ammaestramento, vengono in noi aumentate le conoscenze. Questo aumento egli dice essere possibile soltanto, perchè conosciamo con certezza certe verità, senza propria ricerca e senza altrui esterno ammaestramento, tosto che si presentano all'anima nostra, e perchè con esse abbiamo già in noi stessi il cominciamento della scienza. Nondimeno egli nelle citate parole ricorda la teorica intorno all' origine dei concetti, da lui già svolta altrove. Secondo questa teorica, ogni percezione intellettuale di un oggetto comincia da quei primi concetti, pei quali lo concepiamo come ente, come uno, come sostanza ecc., e si compie in quanto

(1) Qui dagli avversarii si cita il passo seguente: Praeexistunt in nobis quaedam *semina* scientiarum, scilicet primae conceptiones, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates, sive incomplexa ut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. *De verit.q.* 11. *De magistro a.* 1.

(2) Froshchammer l. c.

da questo, che l'oggetto ha comune con altri, procediamo a ciò che gli è proprio. Mentre dunque dobbiamo acquistarci coll'esperienza e coll'osservazione quei concetti, per cui con ogni precisione percepiamo le cose secondo il loro genere e la loro specie, possediamo quei primi concetti, senza i quali è impossibile averne altri, come prima l'intelletto comincia ad attivarsi. Ma potrà forse dirsi, che li possediamo a priori; sicchè l'intelletto abbia già in sè quei concetti più universali, avanti ancora, che divenga attivo conoscendo oggetti determinati? S. Tommaso lo nega recisamente là dove parla dell'origine delle idee; dichiarando che l'intelletto originalmente è pura potenza, e simile ad una tavola rasa, e che riceve quei concetti generalissimi tosto che, nella percezione del sensibile, comincia ad essere attivo. E che altro insegna nel luogo, che a noi si obbietta? Dice è vero, che prima d'imparare abbiamo già in noi i primi concetti, come un seme delle scienze; ma aggiunge che li abbiamo, in quanto siffatti concetti vengono da noi conosciuti per l'astrazione dal sensibile, tosto che l'intelletto comincia ad operare: *Quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas.* Se li acquistiamo per mezzo dell'astrazione dai fantasmi, non ci sono dati a priori, nè si può dire in vero senso che ci siano innati, ma soltanto che ci è innata la facoltà di produrli e di riceverli. Per la stessa ragione il Santo, in un altro luogo, che comunemente si cita, insegna, che la scienza ci è innata coll'intelletto agente; ma ciò dice essere non in modo assoluto, bensì in certo modo *(quodammodo)*, in quanto cioè il lume dell'intelletto agente ci rende

capaci di astrarre dalle cose sensibili le immagini intelligibili (1).

78. Pertanto intorno alla sentenza di S. Tommaso, sopra questa materia, non vediamo come un lettore spregiudicato possa rimanere in dubbio. Venendo nondimeno quella prima scienza da lui paragonata al seme, tutto quello, che finora abbiamo detto, riceverà nuova luce, se consideriamo più d' appresso il valore di questa similitudine. In un luogo di S. Agostino, che è divenuto celebre, si distinguono gli effetti, la cui causa è nelle creature, dagli effetti, la cui causa è nascosta in Dio. Questi ultimi suppongono nelle creature soltanto un' attitudine, la quale rende possibile che Dio operi in esse *(potentia obedientialis);* ma i primi suppongono proprietà tali, che per l' attività stessa delle creature può in esse farsi qualche cosa. Queste ultime proprietà chiamava S. Agostino *rationes seminales;* e gli Scolastici istituiscono sopra di loro diffuse ricerche (2). Ora udiamo come da S. Tommaso si colleghi colla teorica, sòpra l' origine della cognizione, ciò, che intorno a quelle ragioni seminali s' insegna non solo da lui, ma da quasi tutti i più rinomati Scolastici. Vi sono sull' origine e sulla propagazione delle cose due opposte sentenze, le quali nondimeno conducono

(1) Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit. Nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibus abstractae intelligibiles actu, ut intellectu possibili percipi possint. Et *sic* etiam in lumine intellectus agentis nobis est *quodammodo* omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. *De verit. q.* 10. *a.* 6.

(2) Veggasi In l. II. Sent. Dist. 17. et 18.

ambedue ad un medesimo errore. Alcuni cioè opinano che l'azione delle creature, o vogliam dire delle forze naturali, non serve ad altro, che a preparare la materia, affinchè possa ricevere la forma; ma che questa, nella materia preparata, venga prodotta da un essere superiore. Altri per contrario asseriscono, che le forme preesistono già nella materia, e che l'azione delle creature si limita a rimuovere gl'impedimenti, affinchè la forma possa manifestarsi. In nessuna di queste due opinioni viene riconosciuta l'efficacia delle forze e dell'attività, che Dio ha posta nella natura. Nel granello di seme, p. e., la forma della pianta, ossia la determinata sua forza vitale, non preesiste in atto, ma soltanto in potenza; in quanto il seme ha una tale attitudine, che in esso nasca la forma, posto che sia un corrispondente influsso dal di fuori. Questo influsso corrispondente tuttavolta non è l'azione di Dio, o di un Angelo, ma è l'azione di quelle forze, che Dio ha poste nelle creature, e che in esse conserva e dirige.

Parlando poi dell'origine delle nostre conoscenze anche qui alcuni opinano venire esse prodotte in noi dall'influsso di qualche ente superiore, attribuendo così al nostro spirito la potenza bensì di riceverle, ma non già la virtù attiva di produrle. Altri al contrario opinano, che la nostra anima venga creata con tutte le idee, ma nella sua unione col corpo sia impedita dal conoscere per mezzo di esse. L'azione dunque, per la quale essa anima acquista la conoscenza, consisterebbe eziandio, giusta questa opinione, in ciò solo, che per quella vengano rimossi gl'impedimenti. Pure la verità è, che l'anima dalla sua origine non possiede le idee, ma soltanto l'attitudine, in virtù della

quale possono le idee essere prodotte in lei; possiede cioè l'intelletto possibile, il quale, sotto questo rispetto, si riferisce alle idee, come la materia alle diverse forme, che in essa possono successivamente prodursi. Secondo la sentenza degli Scolastici, alcune forme nascono nei corpi in modo, che questi rimangano passivi nel riceverle, come p. e. l'aere allorchè viene acceso; altre forme per contrario vengono prodotte da una virtù inerente ai corpi, nei quali esse nascono, per modo che l'influsso esterno non serve ad altro, che a somministrare la materia, di cui la virtù stessa ha bisogno, ovveramente ad apporre le condizioni, alle quali quella è legata nel suo operare. In questa maniera opera la virtù vitale nei corpi organici; sia che produca l'accrescimento, sia che contribuisca al benessere dei medesimi. Anche nello spirito le forme, per le quali esso conosce, si producono da una virtù a lui inerente, per modo che esse, prima di nascere, siano contenute nell'intelletto, non solamente come in una potenza passiva, ma come in una potenza attiva. Considerando dunque il mondo corporeo come un tutto, si può ben dire, che siccome la natura, per una virtù a lei inerente, produce nella materia, che di lei è propria, le cose quanto al loro essere reale; così lo spirito riproduce le medesime cose, quanto al loro essere ideale, per quel lume dell'intelletto, il quale gli è inerente, non già come una qualsiasi qualità, ma come una virtù veramente attiva. E siccome le cose non potrebbero prodursi, se Dio, oltre la materia atta a ricevere le forme, non avesse in essa medesima creato delle virtù formatrici; così nello spirito non sorgerebbe la scienza, se questo, oltre la potenza di ri-

cevere le idee, non avesse anche ricevuto la potenza di generarle. Ci pare dunque, che gli Scolastici, parlando d'un seme di scienza inerente al nostro spirito, non abbiano già nascosto la poca chiarezza dei loro pensieri sotto espressioni metaforiche; ma, accennando alla loro dottrina sull'origine delle cose, abbiano spiegato con più lucidità e con più precisione la loro sentenza sopra l'origine delle nostre conoscenze (1).

79. Ma si dirà: Una forza vitale, che nulla contiene, è inconcepibile. Ed insistendo sopra la esposta similitudine, si potrebbe ricordare, che gli Scolastici, parlando di quelle forze naturali concreate alla materia, intendevano parlare non già di forze assopite o quiescenti, ma di attuali ed attive; le quali, riunite come forme nella materia, costituiscono le sostanze; conciossiachè soltanto le sostanze già esistenti possano procrearne delle altre. Perciò essi avrebbero dovuto ammettere che, insieme colla virtù attiva dello spirito, cioè coll'intelletto agente, fossero già date delle conoscenze; e così concepire l'intelletto non come una tavola rasa, ma come dotato di qualche cosa, che originariamente vi si contenga.

Se per forza vitale s'intende una virtù già divenuta attiva, egli è vero che non può concepirsi senza un obbietto; e noi abbiamo veduto, che certamente anche gli Scolastici attribuiscono all'intelletto un contenuto, tosto che comincia ad operare. Ma non si dànno

(1) Quasi tutto ciò, che abbiamo in questo luogo riferito sulla dottrina degli Scolastici, è preso da quel medesimo luogo di S. Tommaso, nel quale si trovano quelle parole: *Praexistunt in nobis quaedam semina scientiarum etc.* Perciò reca maraviglia come il Frohschammer potesse aggiungere a quelle parole la osservazione: « Si vede tosto come ciò sia vago e senza alcun fondamento. »

forse virtù quiescenti; ossia attuali che non sono ancora attive? Egli è vero, che nessuna sostanza può esistere, senza qualche virtù operante. Ma se una sostanza è il principio di varie virtù, può benissimo avvenire, che una virtù operi senza le altre; che una sia ancora in quiete, mentre l'altra è già desta nell'atto. Di più, in tutti gli esseri viventi, tosto che esistono, e finchè esistono come tali, dev'essere attiva la virtù vitale; ma quando la loro vita è varia e moltiforme, essa può esplicarsi in loro gradatamente. Ora questo appunto si asserisce dell'uomo dalla teorica degli Scolastici. Secondo essi, l'anima umana è il principio delle virtù vegetative, non meno che delle virtù sensitive ed intellettuali; e perciò la sua virtù è moltiplice. Le virtù vegetative, come nella pianta, così nel bruto e nell'uomo, sono in continua attività, dacchè e finchè esistono: ma non così le virtù sensitive e le intellettuali. Il bruto può vivere senza sentire, e l'uomo può vivere e sentire senza pensare. Se l'anima umana al contrario non avesse, che virtù intellettuali, e perciò se la sua vita fosse una vita puramente spirituale, essa dovrebb'essere creata pensante dalla sua origine, e dotata, come gli angeli, di una scienza primitiva.

Che se, per confutare gli Scolastici colla stessa loro similitudine, si osservasse che il seme, da cui le forze naturali producono le sostanze, suppone già altre sostanze, che l'abbiano prodotto; ciò non farebbe nulla contro di loro. Gli Scolastici non hanno giammai cercato di spiegare l'origine dei moltiplici esseri naturali dal preteso differenziarsi di quella monade, la quale da alcune scuole moderne viene chiamata la sostanza della natura; e molto meno ancora deducono la produ-

zione del mondo da un processo vitale, per cui l'essere indeterminato determini sè medesimo. Secondo essi come la materia indeterminata, così anche le forme determinanti sono prodotte dal nulla, mercè l'onnipotenza del Creatore. Soltanto gli esseri già differenti pel genere e per le specie, e conseguentemente determinati nel loro essere, possono procrearne altri. Ma forse non si potrà perciò attribuire allo spirito, oltre la virtù di dedurre dai primi concetti (chiamati da S. Tommaso *semina scientiarum*) altri concetti, anche la facoltà di produrre in sè stesso quei medesimi primi concetti, e vuol dire il cominciamento di tutto il suo conoscere? Queste produzioni non sono già sostanze o forme sostanziali, come quelle della natura; ma sono immagini intelligibili di queste sostanze, e forme prodotte dallo spirito in sè stesso, quali forme accidentali (fenomeni). S'aggiunge che l'intelletto non è il solo e l'unico principio di queste sue formazioni. Non insegna forse S. Tommaso, e ripetute volte ed espressamente, che il contenuto del concetto è nell'oggetto, e che la virtù dell'intelletto consiste solo nel trarlo da esso? Siccome la luce del sole è capace di produrre nell'occhio l'immagine sensibile, solamente in quanto è unita coll'oggetto, e perchè la sua azione viene determinata da quello; così il lume dell'intelletto può produrre l'immagine intelligibile, solamente in quanto, mediante la rappresentanza sensibile, si congiunge coll'oggetto esteriore, e quindi anche la sua operazione da questo riceve la sua determinazione (1).

(1) All'obbiezione: Agens est nobilior patiente; sed recipiens se habet ad illud, quod recipit, sicut patiens ad agens; cum ergo

Adunque senza verun fondamento si obbietta agli Scolastici, che l'intelletto dal nulla non può produrre nulla. Imperocchè se consideriamo il concetto quanto al suo essere fisico, esso non è altro, che un fenomeno, che lo spirito produce dalla stessa sua sostanza: se poi consideriamo nel concetto stesso ciò, che lo costituisce tale fenomeno, cioè quello, per cui lo spirito diviene conoscente; in questo secondo caso, il concetto è l'immagine intelligibile dell'oggetto, la quale viene prodotta dall'intelletto, non senza l'influsso della rappresentanza sensibile, e quindi dell'oggetto medesimo conosciuto (n. 22, 62.)

CAPO V.

DEL CONCETTO E DELL'IDEA.

I.

Dottrina dell'Hermes.

80. Nel linguaggio degli Scolastici si distingueva l'idea dal concetto in modo, che si chiamasse *concetto* l'immagine della cosa nella mente conoscente, ed *idea* il suo tipo nella mente creatrice. In tutt'altro modo viene

mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere;

S. Tommaso risponde: Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior, quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, in quantum scilicet phantasma est *actu* similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in *potentia*. Et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem *virtute intellectus agentis*, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis. *De verit. q.* 10. *a.* 6. *ad* 8. *Cf. Cont. Gent. l.* 2. *c.* 77.

distinto nella moderna Filosofia il concetto dall' idea; e fa d' uopo investigare come essa vi sia stata condotta. Platone avea insegnato, non solamente che le idee esistessero *ab aeterno,* e non già in Dio, bensì in loro stesse; ma anche che esse e nelle cose producevano le forme, e nella mente la conoscenza. Secondo lui, mentre i sensi percepivano gli obbietti quanto ai loro fenomeni, l' intelletto ne percepiva l' immutabile essenza per effetto d' una influenza delle idee. La dottrina di Platone sulle idee, sussistenti da sè e fuori di Dio, fu sempre ne' secoli posteriori rigettata come erronea; e non si attribuiva alle idee altro essere, da quello in fuori, che esse aveano nella conoscenza di Dio. Ma per ciò che riguarda la conoscenza nostra, si andò ben più oltre, specialmente dopo il Cartesio. Perocchè laddove Platone insegnava, che le idee producono in noi le rappresentanze intellettuali; alcuni moderni filosofi pretesero che l' intelletto, per mezzo d' una intuizione intellettuale, conoscesse l' essere di Dio ed in esso le idee delle cose. Non senza l' influsso predisponente e cooperante di questa maniera di speculazione, ebbra dell' intuizione divina, lo Scetticismo, che allo stesso tempo si svolgeva, ed il Criticismo in modo particolare arrivarono a crollare ogni fiducia nella Filosofia, che avea dominato nei secoli anteriori. Non si volle più ammettere, che l' intelletto, apprendendo nelle cose, soggette ai sensi, l' essenza soprassensibile, potesse per mezzo di essa trovare l' esistenza anche di quello, che in nessun modo si manifesta ai sensi.

Ora il Kant avea dato il nome di *Idea* ai concetti di quelle cose, delle quali non si ha esperienza e quindi, secondo la sua Critica, neppure se ne ha certezza; e

*

sono Dio, l'anima (in quanto è sostanza spirituale), il mondo (in quanto s'intende come l'universalità delle cose). Quando dunque il Jacobi, disperando di conoscere il soprassensibile dal sensibile, ammise, invece di questa conoscenza mediata, una certa intuizione, un sentire o sperimentare dello spirituale e divino, s'introdusse il costume di chiamare *idee* dell'intelletto (Vernunft) le rappresentanze, che, per mezzo di una tale esperienza soprassensibile, ci venissero comunicate, e di opporle come tali ai concetti della ragione (Verstand). Consequentemente si considerò la ragione (Verstand), quale facoltà di concepire secondo le Categorie, e quindi per mezzo di nozioni universali ciò, che si conosce pei sensi; l'intelletto poi (Vernunft) si volle che fosse la facoltà della mente di intuire e di sentire il soprassensibile.

81. L'Hermes s'oppone recisamente a questa teorica, tacciandola come *sorgente e nascondiglio del falso misticismo, e di ogni sorte di capestrerie;* ma ciò non ostante, anch'egli ammette una differenza tra l'Idea, ed il Concetto, come tra l'intelletto e la ragione. Questa differenza (così egli) consiste in ciò, che noi formiamo i concetti per potere *pensare* sulle cose percepite coll'esperienza; le idee per poter *comprendere* ciò, che abbiamo pensato. Tutto quello, che apprendiamo coi sensi, lo pensiamo prima coi concetti dell'essere o della realtà; di poi enunciamo di esso anche altri concetti, p. e. della qualità, dello stato, della sostanza, per renderci vieppiù intelligibile il contenuto di quel primo concepimento. Ma quando per mezzo di qualsiasi concetto abbiamo pensato una cosa come esistente, ci troviamo già costretti a pensare, che quel-

l'ente abbia un fondamento. Quest'ultimo nostro pensare differisce sommamente dal primo. Imperocchè qui noi non pensiamo l'essere, che già abbiamo percepito, sotto un nuovo concetto, per determinare quello che è; ma pensando che quell'essere abbia un fondamento, noi gli aggiungiamo col nostro pensiero qualche cosa, cioè il fondamento che lo sostiene. Questo pensare suppone dunque nella mente un'altra facoltà ed affatto superiore, la quale, come facoltà atta a scoprirci il fondamento della cosa, dev'essere da noi distinta dalla facoltà di renderci intelligibile la cosa medesima. Questa seconda facoltà è la ragione (Verstand); la prima è l'intelletto (Vernunft).

Anche la ragione (così prosegue l'Hermes) forma i suoi concetti puri, per mezzo dei quali acquista i concetti empirici, cioè i concetti della realità, della qualità, della sostanza, *a priori;* ma esso li forma soltanto in pro della percezione sensibile, per potere cioè concepire e chiarirsi il suo obbietto. Adunque questi concetti hanno il loro oggetto o immediato o mediato nella percezione sensibile. Quando però l'intelletto pensa che l'essere, concepito dalla ragione, abbia un fondamento, l'obbietto di questo concetto non gli viene somministrato da veruna percezione sensibile: ma esso pensa affatto *a priori* una realità, che ne sia fondamento come esistente, non curandosi se essa sia coi sensi appresa o se possa apprendersi. La ragione concepisce un oggetto, il quale le viene offerto dall'apprensione sensitiva; l'intelletto pone col pensiero, a lui tutto proprio, un oggetto nuovo, che non gli è stato esibito. Poichè dunque la rappresentanza dell'intelletto, cioè il pensiero del fondamento, non ha

nè la sua origine nè il suo obbietto dalla percezione sensibile; con tutta ragione questa percezione intellettuale si chiama *Idea,* in quanto sotto questo vocabolo s'intende una nozione del soprassensibile. Crede nonpertanto l'Hermes più giusto di denominarla *concetto dell'intelletto,* per opporla ai *concetti della ragione.*

Ma perchè mai l'intelletto è costretto di concepire *a priori* il fondamento dell'essere delle cose? Ecco ciò che risponde l'Hermes: « Per potere ammettere, che una cosa sia realmente, deve essere concepibile il come possa essere; ma questo a noi non è concepibile, se non col pensare che la cosa abbia un fondamento, per cui essa è: con altre parole, all'intelletto è impossibile di ammettere un essere, che non abbia un fondamento. Il suo conoscere non è dunque un pensare logico, è un intendere ossia comprendere; imperciocchè per poter pensare una cosa logicamente, basta che non involga contraddizione. Il bisogno adunque che ha l'intelletto, di comprendere come possa essere ciò che la ragione apprende come esistente, è appunto quello, che lo necessita in qualsiasi cosa, che la ragione concepisce come un essere, a riconoscere ancora un fondamento di questo essere, o rigettare il concetto della ragione (1). » La differenza della ragione dall'intelletto consiste dunque, secondo l'Hermes, in ciò, che colla ragione ci rendiamo intelligibile quello che è dato dall'esperienza; coll'intelletto comprendiamo il conceputo dalla ragione.

82. A questa differenza l'Hermes dà grandissimo peso. L'unica via per arrivare ad una vera metafisica è, secondo lui, questa, che cioè noi dapprima

(1) Introd. filos. §§. 28, 29.

certifichiamo delle cose, intorno di cui abbiamo immediata coscienza; e poi dei fenomini interni ed esterni, e conseguentemente (per parlare il suo linguaggio) della realtà di ciò, che come dato dell' esperienza è l'oggetto della ragione pensante; sicchè non si ammetta niente altro come reale, se non quello che l'intelletto pensa con necessità, come cagione delle realità già riconosciute. « Che se, egli dice, ci appaghiamo di concepire le cose logicamente (per gli universali), restiamo sempre racchiusi nel cerchio del concetto necessario, senza arrivare mai a poterlo tenere per vero; vale a dire ci raggiriamo nei pensieri necessarii alla nostra ragione, senza veruna certezza della realtà di ciò, che pensiamo. Laonde una cosiffatta filosofia, la quale non conosce, che i concetti della ragione, rettamente potrebbe chiamarsi la filosofia dell' apparenza senza realità (1). » Ora in ciò appunto, così si esprime l' Hermes, consiste l' indole della filosofia moderna: nel cercare cioè la realità nella conoscenza (se lo faccia in tutti i casi rettamente, è un' altra quistione), mentre l' antica si contentava del nominale prendendolo erroneamente pel reale (2).

La ragione di questo errore si trova dall' Hermes nell' ignoranza degli antichi sull' origine dei concetti, e sulla diversità del loro contenuto (3). Per ciò furono

(1) Introd. filos. §. 22. 37. 45.

(2) Theol. dogm. Vol. I. Met. §. 33.

(3) « Gli Scoalastici (sono sue parole) erano seguaci dell' antica Metafisica, che fino a giorni nostri fu creduta vera; e perciò non ebbero verun riguardo all' origine dei loro concetti, nè alla qualità del contenuto dai medesimi, la quale dipende dall' origine: essi anzi credevano di poter dedurre da concetti nominali, cioè dalle pure idee, la realità dei sostrati di esse. *Dogm. Vol. I. Met.* §. 80.

pure indotti a confondere insieme concetti disparatissimi; e questo è, secondo lui, l'altro grave difetto degli Scolastici. Imperciocchè tutto quello, che pensiamo colla ragione, è rinchiuso nella cerchia delle apprensioni sperimentali; e solo ciò, che pensiamo coll' intelletto come fondamento dell' appreso, è fuori di questa cerchia. Sia pure che col pensare sui fenomeni arriviamo a qualche cognizione della natura del fondamento; noi non possiamo a questo assolutamente riferire i concetti, che la ragione ha formati degli oggetti sensibili, ma solamente secondo una certa analogia. Siccome dunque in questo gli Scolastici sbagliarono; così stabilirono tanto nella sfera della conoscenza naturale, quanto e specialmente in quella della Fede, sentenze o gratuite od anco erronee (1).

Ma l' Hermes passa ancora più oltre. Gli scolastici, secondo lui, non potevano provare nè l' esistenza di Dio, nè la differenza essenziale dell' anima dal corpo; e quanto alla creazione, avrebbero, secondo i principii della loro filosofia, dovuto negarne finanche la possibilità. E di tutto questo egli trova la cagione nello avere l' antica filosofia ignorata la differenza, che passa tra il pensare della ragione e quello dell' intelletto; e per questo appunto nel luogo, già citato, non teme di asserire generalmente che tutte le ricerche degli Scolastici, perchè non erano altro, che un puro giuoco di concetti nominali, fruttarono soltanto una così detta verità formale, ossia logica, ma non mai una verità materiale, ossia metafisica.

(1) Ivi.

II.

Dottrina del Günther.

83. Tra i nostri lettori quelli, a cui sono meno note le teorie filosofiche dell' Hermes, si saranno forse maravigliati di scorgere tra le sentenze, da noi testè esposte, parecchie, che son difese dal Günther e da lui stimate di grandissimo peso, specialmente per giudicare il merito della Filosofia antica. E forse che non deduce ancor egli tutti gli errori e le magagne, che rimprovera agli Scolastici, dal non avere essi, per mancanza di cognizioni psicologiche, distinta l' idea, come pensiero del fondamento, dal concetto come pensiero dell' universale? E non trova forse ancor egli in questo la cagione, per cui essi non conobbero la fonte della certezza e, fermatisi nel concetto formale logico dei fenomeni, non penetrarono mai fino alla conoscenza dell' essere, qual principio e causa dei medesimi? Finalmente non deduce forse ancor esso dalla stessa cagione, che gli Scolastici ignorassero la vera strada della conoscenza di Dio, e che seguendo i loro principii, avrebbero dovuto negare la vera creazione, e conseguentemente l'essenziale differenza tanto tra Dio ed il mondo, quanto tra lo spirito e la natura? Tuttavolta noi non abbiamo notato questo accordo tra l'Hermes ed il Günther, per inferire, che nel fondo la speculazione dell' uno e dell' altro sia la medesima. Anzi volentieri concediamo ai difensori del Günther, che questi movesse da un punto di vista totalmente diverso, e seguendo pure un diversissimo metodo, riuscisse ad altri risultamenti. Questo nondi-

meno non toglie, che tutti e due s'accordino in alcuni punti importanti, ed ancorchè mossi da diversi principii, convengano nel rigettare le dottrine altrui. Dalle seguenti nostre ricerche si rileverà più chiaramente la differenza della speculazione güntheriana, da quella dell' Hermes. Intanto anche nella questione presente non dobbiamo tralasciare di additarla.

81. Il Günther determina brevemente la differenza, che passa tra il Concetto e l' Idea, chiamando il primo *pensiero dell' universale dei fenomeni,* la seconda *pensiero dell' essere ,* in quanto è fondamento reale dei fenomeni (1). D' accordo cogli Scolastici e con molti filosofi moderni, ammette che noi non possiamo conoscere nè l' essere nostro, nè l' essere delle altre cose, se non mediante i loro fenomeni , e che quindi la conoscenza immediata (l' intuito) si restringe ai soli fenomeni. Il conoscere mediato però, che chiamiamo pensare , secondo lui , è doppio : cioè il *concettuale* che si ferma nei fenomeni , e l' *ideale* che solo comprende il fondamento. La prima specie dal Günther si descrive con queste parole : « Di più immagini, comunicateci dal senso e conservate nella memoria , noi ci formiamo, secondo la maggiore o minore similitudine delle loro rappresentanze parziali , una *immagine* universale , che come tale è bensì chiara, ma non è ancora determinata, quanto alla sua estensione e contenenza. Questa determinazione dall' immagine universale si riceve nel *concetto:* il quale è, per così dire, il disegno compiuto di essa immagine:

(1) Vorschule der speculativen Theologie. Propedeutica della teologia speculativa. Vol. 1. pag. 236. Vol. 2. pag. 541. Eurystheus et Heracles pag. 184. 509.

e viene significato ed espresso per mezzo dell' esterna od interna parola. La mente continua poi questa operazione, che già ha intrapresa colle immagini, e così acquista di grado in grado delle immagini universali sempre più elevate e più semplici. La facoltà, che forma in questo modo i concetti, si chiama *ragione* (Verstand). I concetti possono considerarsi nella relazione, che uno ha coll'altro nella stessa mente, e questo è il *pensare formale* o *logico*. Ma essi possono altresì considerarsi nella relazione, che hanno colla natura esterna fuori della mente; e questo è il *conoscere formale* o *logico* (1). » Secondo questa definizione, l'obbietto della conoscenza logica non sono già i concetti come tali, ma ciò che essi contengono, ossia ciò, che per mezzo di essi noi pensiamo delle cose. Che mai esso è? Niente altro, che i fenomeni delle cose; giacchè, come dichiara il Günther « questa conoscenza viene chiamata logica in opposizione alla conoscenza vera, ossia alla scienza; la quale è comprensione dell' essere e non semplicemente dei fenomeni. »

Al pensiero dell' essere (all' idea) non perviene la mente, se non per la coscienza di sè stessa. Suppone il Günther che lo spirito non ancora esplicato, non possa essere eccitato al pensare suo proprio, se non dall'influsso di un altro spirito, già conscio di sè stesso: e dichiara poi l' origine della coscienza di sè stesso nel seguente modo. « Lo spirito, il quale deve eccitare un altro, non può operare sopra di questo im-

(1) In questa maniera il Kant avea già distinto il pensare ed il conoscere, negando, che da noi si conosca altro, che le apparenze delle cose. *Crit. della rag. pura. Analitica dei concetti cap. I. sez.* 2. §. 22

mediatamente; ma soltanto per mezzo de'sensi, p. e. per mezzo della parola esterna. Tuttavolta l' elemento spirituale, contenuto in quest' influsso, non può operare sullo spirito non ancora svolto, se non colla condizione, che l' uomo abbia acquistata, mercè la formazione dei concetti, la coscienza che gli compete in quanto è essere naturale (1)... All'azione suddetta, che si esercita sullo spirito, succede la reazione di questo; e mediante essa, si origina l' *impressione,* nella quale vanno unite una *passione* (un ricevere) ed un' *azione* (un apprendere), e le facoltà corrispondenti, cioè la *recettività* e la *reattività* (ossia spontaneità). Nel pensare di già destato, l' impressione viene riferita non solamente al soggetto di fuori, da cui procede l'azione, ma eziandio al soggetto della impressione e dell' affezione, che la segue. Il soggetto dunque è al medesimo tempo obbietto; ma appunto perciò nel conoscere ravvisa sè eziandio come soggetto; perchè è esso stesso quello, che riferisce, ossia che pensa. L' oggetto prossimo di questa conoscenza sono le qualità, o vogliamo dire gli attributi del soggetto; i quali si manifestano a lui stesso, allorchè ha se-

(1) Per più ragioni la formazione dei concetti dicesi dal Günther *propria dell' uomo, in quanto è essere naturale.* La principale è questa: Siccome la natura produce varie specie di esseri, le quali sono, per dir così, concetti reali; così essa natura tende eziandio ad avere nozioni generali. Nei bruti essa arriva a certe immagini comuni; ma queste nell' uomo solamente, per opera dello spirito, si perfezionano, e divengono veri concetti universali; i quali nondimeno, come fu detto più volte, non hanno per oggetto, che i soli fenomeni. Quindi si scorge altresì per quale ragione, secondo il Günther, lo spirito umano nel formare i concetti opera a servizio della natura. *Nota del traduttore.*

parato dalla prima impressione tutto ciò, che è di fuori. Così trova in sè stesso appunto quei due momenti, accennati di sopra; cioè la passione (recezione) e l'azione (reazione); ma questi due momenti egli non pure li riferisce a sè come a loro soggetto, ma si oppone anche ai medesimi, distinguendo sè stesso dai medesimi. In questa distinzione il soggetto percepisce sè stesso come ente od essenza, cioè come qualche cosa esistente, non già in un'altra e per un altra, ma per sè ed in sè; e quei momenti, pei quali si è manifestato a sè, sono da lui percepiti come fenomeni. Di più, esso soggetto concepisce sè stesso come causa, perchè coopera a questi fenomeni; ma perchè soltanto coopera, cioè non opera se non perchè eccitato da influenza estrinseca, conosce sè come un essere, il quale originalmente non è attivo e secondo ciò, è indeterminato; il quale tuttavia ha in sè la destinazione e con questa la potenza (la recettività e spontaneità) di manifestarsi a sè stesso nel modo suddetto, e di ritrovarsi come essere, cioè di divenire e rimanere conscio di sè. Questa coscienza di sè stesso, in quanto è la comprensione dell'essere come del fondamento reale dei fenomeni, viene denominata *idea;* a differenza del *concetto,* qual comprensione dei soli fenomeni del mondo esterno (1). »

Nominando il Günther la coscienza di sè stesso ossia il pensiero dell'Idea, non intende già che questa sia l'unica Idea, ma sì che sia la prima e la condizione di tutte le altre. « Soltanto perchè (così egli) lo spirito dalle sue azioni riconosce sè stesso come

(1) Proped. Vol. 1. pag. 229-236. Convito di Per. pag. 166. e seq.

principio causale di esse azioni, può, anzi deve per tutti quei fenomeni, i quali non può riferire a sè stesso come a principio reale della loro esistenza, presupporre un altro principio fuori di sè, ed ammetterlo colla stessa certezza, colla quale prima ha rinvenuto sè stesso, quale radice delle proprie sue azioni (1). »

85. In quanto dunque il Günther chiama Idea ogni comprensione dell' essere, considerato quale principio reale, consente coll' Hermes; nè da lui si discosta dichiarando, il concetto essere il pensiero dell' universale rappresentante ciò, che è comune ai fenomeni. Egli è ben vero che secondo l' Hermes, la ragione (Verstand) concepisce anche l' essere e la sostanza; ma non apprende l' essere qual principio dei fenomeni, nè la sostanza qual principio degli accidenti. Ora sino a tanto che l' essere e l' essenza non vengono appresi come principio dei fenomeni, anche secondo la dottrina del Günther, non opera altra facoltà mentale, che la ragione, o, come egli si esprime, lo spirito a servizio della natura. L' uno e l' altro poi pretendono, che la filosofia da essi denominata *filosofia della ragione*, non apprende l' essere se non alla guisa dei fenomeni. Quale è dunque la differenza delle loro teorie? In primo luogo l' Hermes, ammettendo oltre del pensare secondo le categorie della ragione, il pensare dell' intelletto, si contenta di stabilirlo come un fatto; il Günther al contrario si studia di dimostrarne la fonte nella coscienza di sè stesso, e con ciò ottenere al medesimo tempo la certezza della

(1) Eur. e Her. pag. 185.

realità dell' essere proprio ed altrui. Di più l' Hermes si appaga pure di avere trovato colla osservazione di noi stessi il bisogno indeclinabile, che noi abbiamo, di conoscere, come pei concetti della ragione, così per quelli dell' intelletto; e l' essere questo un bisogno non pure di rendere le cose intelligibili, ma eziandio di comprenderne la causa, gli basta per inferire che la facoltà corrispondente a questo bisogno, cioè l'intelletto, debba essere superiore alla ragione. Il Günther invece si accinge a provare, che in questo pensare dell' intelletto, appunto perchè condizionato dalla coscienza di sè stesso, si manifesta l'essenza dello spirito nella sua differenza dalla natura, e che perciò esso è il pensare proprio dello spirito, cioè il pensare spirituale. Ma sentiamo le proprie sue parole.

« Lo spirito diviene conscio di sè stesso per questo, che non solamente riferisce a sè stesso la passione e l' azione, per le quali si attiva, ma le distingue ancora e le oppone a sè medesimo, come fenomeni all' essere. Questa opposizione (prosegue egli) non può effettuarsi, se non da un principio, la cui propria manifestazione non riposi sopra fondamento materiale, e perciò sia tale, che differenziandosi non perda la sua unità, e quindi possa riferire a sè medesimo come ad unità i fenomeni, nei quali è quasi diviso, e con ciò riferire sè stesso quale unità a quella dualità o pluralità, cioè riconoscere sè come principio reale dei suoi fenomeni. Un cosiffatto principio soltanto può con verità chiamarsi spirito; al quale, come principio, si trova contrapposta non solamente l' anima, la Psyche, ma bensì il principio della vita della natura nella sua totalità (Physis), il quale

nelle anime degli esseri organati arriva al grado di subbietto (1). »

« Adunque solo lo spirito si ravvisa come unità reale in una divisione formale ; mentre la Physis al contrario non apprende, che l' unità formale dalla sua divisione reale. Perciò il modo od il processo , pel quale i due principii si manifestano , stanno l' uno all' altro in ragione inversa. Ambeduc i principii hanno *a priori* la destinazione di diventare un essere conoscente , ed una scienza esistente (coscienza). Questa destinazione viene raggiunta dall' uno dei principii col pensiero dell' *universale,* il qual pensiero non è altro, che l'*unità formale* di una *pluralità obbiettiva;* e questa unità solo in tanto è reale, in quanto in essa si manifesta il principio. L' altro poi raggiunge quella destinazione col pensiero di sè stesso, come essere sussistente nei suoi fenomeni , come principio reale e causa della sua attività, come principio e sostegno dei termini della primitiva sua formale divisione (della sua *recettività* e *spontaneità*) (2). »

86. Leggendo questi e somiglianti passi, altri potrebbe facilmente indursi a credere, che il Günther attribuisca il pensare concettuale, ossia la formazione dei concetti, non già allo spirito, ma alla natura, e perciò nell' uomo alla Psyche ; la quale, secondo la

(1) Secondo il Günther tutto il mondo corporeo, ossia la natura non è, che una sostanza; la quale, originalmente indeterminata, per mezzo delle sue produzioni si determina; e questo è il differenziarsi, del quale ragiona, e lo designa come materiale, perchè questa sostanza, da lui chiamata *Physis,* per manifestarsi deve dividersi, e perdere così quell' unità di essere (di principio), che la sostanza spirituale nella sua manifestazione conserva. *Nota del traduttore.*

(2) Eur. pag. 183.

sua dottrina, differisce realmente dallo spirito. Ma non è così. Come abbiamo già veduto il Günther insegna, che l' immagine comune, la quale può essere formata anche dall' immaginazione dei bruti, diventa concetto, in quanto essa, a riguardo della sua estensione e del suo contenuto, viene in ogni modo determinata. Ora egli dichiara espressamente, « che questa determinazione non può essere conferita alla immagine comune da un subbietto animale, neppure nella sua elevazione a psyche nell' uomo. Essa è l' opera dello spirito; il quale, essendo essenzialmente diverso dalla psyche, può fare oggetto della sua interna contemplazione eziandio la sfera dell' intima vitalità della natura (1). » Ciò che il Günther vuol dire si è, che il pensare per mezzo di concetti non è proprio dello spirito, ma piuttosto corrisponde alla vita ed al principio della natura. Iniziato dalla natura nella conoscenza sensitiva, e promosso fino alla immagine comune, esso viene perfezionato nell'uomo dallo spirito. Tuttavia ciò non è proprio dell'uomo in quanto egli è spirito, ma in quanto è in pari tempo un essere naturale. Intanto poichè questo pensare, sia pure perfezionato nei concetti, non esce dalla cerchia dei fenomeni, una speculazione, che da esso e non dal pensare proprio dello spirito, cioè dall' idea, prende i suoi principii ed il suo metodo, non arriva giammai alla scienza propriamente detta, che conosca le cose pel loro principio, nè alla certezza perfetta.

Ora di ciò appunto il Günther accusa tutti i filosofi antichi. « L' antica scuola (egli dice) per ra-

(1) Proped. Vol. 1. pag. 229.

tracciare e regolare tutte le relazioni esistenti nell' universo, prese la norma in ultima conclusione dal concetto logico (1). » Giacchè nè Platone, nè Aristotele, nè i loro seguaci nel medio evo, cioè i Realisti ed i Nominali, ebbero alcun lampo di altro pensiero, fuori del concetto formale (2). » Per questa ragione la scuola antica, secondo il Günther, non avrebbe conosciuto nè la vera radice di ogni certezza della realità di quello, che pensiamo, nè quella certezza più elevata, che si acquista col metodo analitico-sintetico, e si sarebbe contentata dell' intuizione dei principii, deducendone le logiche conseguenze. Ma ciò che più importa si è, che idolatrando il concetto del pensare formale, ossia puramente logico, gli antichi filosofi scolastici sarebbero stati inviluppati in errori o panteistici, o semipanteistici, e ciò a vero dire perchè una speculazione, nella quale l'idea, come proprio pensiero dello spirito, non viene differenziata dal concetto, non può, come tante volte asserisce il Günther, stabilire l' essenziale differenza fra lo spirito e la natura. Dobbiamo pertanto in questo luogo investigare, se l'antica Scuola fosse veramente del tutto involta in quel modo di pensare, che si chiama formalismo logico. Degli altri poi grandi difetti, i quali, al dire dell' Hermes e del Günther, sarebbero stati la necessaria conseguenza di un tale intralciamento, si parlerà più tardi.

(1) Conv. di Peregr. pag. 460.
(2) Eur. e Her. pag. 174. cf. pag. 3. §. 513.

III.

Dottrina degli Scolastici sopra la conoscenza delle cose pel loro fondamento reale.

87. È cosa notissima, che, secondo Aristotele, la scienza, a cui tende la filosofia per conoscere perfettamente le cose, è *cognitio per causas vel principia:* la conoscenza per le loro cause o vogliamo dire pei loro principii. Tutti gli Scolastici convengono in ciò con Aristotele, e spiegano il senso delle sue parole con somma nettezza e precisione. La loro dottrina dice: Sotto il nome di principio, di cui parla Aristotele, non dovere intendersi un qualunque principio della conoscenza, o ciò per cui veniamo in cognizione dell'esistenza d'una cosa, ma bensì il principio dell'essere, ossia *ciò per cui la cosa è*. Principio della conoscenza poter bene essere anche gli effetti ed i fenomeni; ma la vera scienza aversi soltanto, quando si conosce la cosa dal principio stesso, per cui essa è, ossia quando il principio della sua conoscenza è insieme il principio del suo essere. Nè bastare che si conosca il principio in quanto è tale, ma richiedersi, che si conosca altresì come, supposto tale principio, la cosa non può esser altrimenti da quello, che è (1). Che se Aristotele oppone

(1) Causa, quae necessaria est ad scientiam, non debet solum esse causa cognitionis, quomodo fumus posset dici causa ignis (cogniti).... sed debet esse causa etiam esse rei. *Toledo in Log. Arist. Post. l.* 1. *c.* 2.

I *Conimbricesi* asseriscono, che tutti gli Scolastici antichi e recenti convengono nelle seguenti tre tesi: 1. Perfecta rei scientia non habetur, nisi per causam; 2. Haec causa debet esse in cognoscendo ; sed non sufficit; 3. Ad perfectam scientiam requiritur causa simul in essendo et cognoscendo. *Ibid. a.* 1. *a.* 2.

alla scienza di cui parla, la scienza sofistica; non deve intendersi per questa una scienza fondata sopra paralogismi, ma qualunque scienza apparente; di modo che egli non oppone il pensare logico al pensare illogico, ma la vera e perfetta scienza a quella conoscenza, che da pensatori leggieri viene denominata scienza. Una tale apparente scienza è eziandio quella che, fermandosi nell' accidentale, non penetra fino al fondamento, nè da esso conosce la necessità del conosciuto (1).

È inoltre da osservarsi, che Aristotele, trattando nella sua logica della dimostrazione filosofica (Ἀναλυτικά), distribuisce il suo trattato in due parti (Αν. πρότερα, Αν ὕστερα). Ora gli Scolastici determinano la differenza di queste due parti nel modo seguente. Affinchè la dimostrazione cagioni in noi la scienza, se ne deve conoscere la forma come retta, ed il contenuto come vero. Nella prima parte dunque tratta Aristotele delle regole da osservarsi, per la rettitudine della forma; nell' altra esamina le condizioni, che si richiedono, per conoscere la verità contenuta. In quella trovasi la necessità della conseguenza (del pensare); in questa la necessità del conseguente (del pensato) (2).

(1) Scire sophistico modo est, non per causam, sed per aliquod accidens procedere, etiamsi ratio sit probabilis et non sophistica: unde per scire modo sophistico, secundum accidens, intelligit quamcumque cognitionem discursivam, quae non est per causam. *Toledo l. c. cf. Conimbr. l. c.*

(2) Principia, propter quae demonstratio causat scientiam rei sunt materia et forma demonstrationis. Ideo Aristoteles in his libris agit de materia et forma demonstrationis, ac demonstrationem resolvit tum in principia formalia, tum in materialia. Resolutio per quam demonstratio resolvitur in principia formalia, ex quibus pendet necessitas et evidentia *consequentiae*, vocatur resolutio prio

Ora gli Scolastici, come dianzi dicemmo, insegnarono con Aristotele, che, affinchè una cosa sia conosciuta in modo filosofico, deve conoscersi la sua necessità pel principio, per cui essa è. Adunque essi non solamente distinguevano il pensare formale, ossia logico, dal pensare reale (e chi potrebbe dubitarne?); ma insegnarono ancora, che nella filosofia quella scienza soltanto può considerarsi quale scienza reale, la quale si attinge dal principio reale della cosa pensata.

88. Questa dottrina non fu già dagli Scolastici toccata soltanto quì e colà, e come di passata; ma fu, come una delle più importanti, con singolare diligenza esposta. Il Mauro, cospicuo Scolastico del secolo decimosettimo, oltre il commentario che scrisse sopra tutte le opere di Aristotele, pubblicò alcuni volumi di quistioni filosofiche, che citammo più volte. Ora egli premette alle medesime, come preliminari le questioni più importanti della logica; e la prima proposizione, di cui si occupa nella predetta introduzione, è appunto questa: « La perfetta conoscenza deve procedere dal fondamento reale (1). » Tra le obbiezioni poi, contro le quali difende la sua proposizione, è anche questa; che cioè una tale conoscenza sia impossibile all'uomo. Imperciocchè, per conoscere le cose dalla loro causa, sarebbe necessario di conoscerle dalla prima causa di tutto l'essere, qual'è Iddio, ciò che all'uomo

de qua agitur in libris Priorum. Resolutio, per quam demonstratio resolvitur in principia materialia, ex quique pendet evidentia *consequentis*, vocatur resolutio posterior, de qua agitur in libris Posteriorum. Sylv. Mauri in Arist. opera omnia. Prooem. l. prior. cf. Toledo in Prolog. in l. post.

(1) Cognitio perfecta debet esse per causam rei. *Quaest. phil. Vol.* 1. *Quaest. praelim. I.*

non è possibile. Laonde si dovrà dire, che Aristotele descrive una scienza piuttosto ideale, che reale. A questa obbiezione il Mauro risponde, che in verità allora soltanto si ottiene una perfetta conoscenza, quando le cose si conoscono dal primo loro principio, che è Dio. Ma questa conoscenza non è puramente ideale, bensì reale; e ciò non solamente in Dio e negli spiriti beati, ma anche nell' uomo. Certamente in altra maniera conosce le cose Dio da sè stesso, come sommo loro principio; in altra i beati, che contemplano l' essenza divina; ed in altra finalmente l'uomo, il quale deve conoscere prima Dio dalle cose, per indi conoscere da Dio le cose. Questa limitazione poi, sotto la quale l' uomo può partecipare della conoscenza perfetta, si misura ottimamente per la natura di essa conoscenza perfetta; giacchè in ogni cosa dalla perfezione dell' Ideale si conosce il reale nella sua imperfezione.

Considerando il fin quì detto, non si comprende, come la Scolastica possa meritare l' accusa di essersi contentata del così detto pensare formale della ragione, e di non avere neanche conosciuto, nonchè apprezzato, il pensare dell' intelletto, cioè la conoscenza delle cose dai loro principii. Ci si risponderà senza dubbio, che colle nostre osservazioni non vengono rimosse le accuse dell' Hermes e del Günther. Sia pure, dirassi, che gli antichi abbiano distinto la conoscenza logica dalla reale, e che quest' ultima da loro siasi considerata come vera scienza allora soltanto, che apprende il principio dell' essere delle cose; ciò non ostante essi poterono ignorare la vera natura di una tale conoscenza, e perciò ignorare altresì le intime ragioni della differenza, che

corre tra quelle due specie del pensare umano. E questo appunto è il senso dell' accusa: Gli Scolastici parlano bensì di una conoscenza *a priori*, e distinguono i fenomeni dalla essenza, gli effetti dalla causa; ma, poichè essi non conoscevano un modo di apprendere intellettualmente le cose, salvochè per mezzo dei concetti universali; però credevano erroneamente di apprenderne l' essenza, mentre non concepivano altro, che il comune dei fenomeni, e quindi opinavano di conoscere le cose dal loro principio, allorchè aveano subordinato il particolare all' universale.

IV.

Se il concetto presso gli Scolastici, invece dell' essenza delle cose, includa soltanto il comune dei fenomeni.

89. Secondo la dottrina degli Scolastici egli è proprio dell'intelletto, in quanto è in opposizione col senso, di pensare, ossia di conoscere l' universale. Ma se perciò spesse volte dicono, che il senso conosce il particolare, l' intelletto l' universale, altrettante volte asseriscono altresì, che il senso percepisce i fenomeni, l' intelletto l' essenza delle cose (1). Forse che vogliono con ciò dire, che l' intelletto apprende l'essenza, appunto perchè in ciò che conosce il senzo, trova col paragone l' universale? Nulla meno. Ascoltiamo con quanta maggior precisione gli Scolastici si spieghino sopra la differenza della conoscenza intellettuale dalla

(1) Obiecta imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedem figura vel imago constituitur, sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia. *S. Thom De verit. q.* 10. *n.* 4.

conoscenza sensitiva. Già il nome *intellectus*, dice San Tommaso, importa una conoscenza che penetri nell'intimo delle cose; giacchè *intelligere* vuol dire *intus legere*. In ciò dunque differisce la conoscenza intellettuale dalla sensitiva, che questa si aggira intorno a certe qualità esterne, e quella penetra fino all'essenza della cosa; atteso che questa essenza, come insegna anche Aristotele, è l'obbietto proprio dell' intelletto (1). Quello poi, che in questo luogo il santo Dottore chiama l' *essenza della cosa*, nella quale s' interna la conoscenza intellettuale, poco dopo è da lui chiamato *la natura di una cosa sostanziale*, nascosta sotto i fenomeni (2). Colla stessa precisione dice il Suarez, distinguersi l'intelletto dai sensi, massimamente perchè questi si fermano nella conoscenza degli accidenti esterni, l' intelletto al contrario penetra dalla conoscenza degli accidenti a ciò, che sotto di essi è na-

(1) Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitor enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Obiectum enim intellectus est quod quid est. *Summa p.* 2. 2. *q.* 8. *a. l.*

(2) Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis etc.

Est autem differentia Inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia huiusmodi; sed intellectus *ingreditur ad interiora rei:* et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum; oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad eius accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectae, quantum ad eius essentiam. Verbum igitur, in intellectu conceptum, est imago vel exemplar *substantiae* rei intellectae. *Cont. Gent. l.* 4. *c.* 11.

scosto (1). Altri poi trovano in questa differenza della conoscenza intellettuale dalla sensitiva, la ragione perchè soltanto la rappresentanza intellettuale venga chiamata *conceptus*. Benchè nel formare la rappresentanza, per cui si conosce, l'anima sia attiva, non si può tuttavia negare, che anche l'oggetto, che viene conosciuto, eserciti una influenza in questa formazione; giacchè da esso dipende la qualità della rappresentanza. Siccome il senso da un oggetto verde non può ricevere la rappresentanza del bianco; così l'intelletto da un albero non può cavare la rappresentanza del marmo. Si potrà dunque dire con ragione, che la rappresentanza intellettuale viene nel conoscente generata dal conosciuto. Ora la generazione, ed in conseguenza la concezione, in senso proprio, non può aver luogo, se non quando il generato si rassomiglia al generante non solamente quanto alle esterne apparenze, ma eziandio quanto alla natura ed all'essenza. Con tutta ragione adunque si chiama *conceptus* la rappresentanza intellettuale; giacchè mentre il senso e la facoltà immaginativa non esprimono, che le esterne apparenze, essa rappresenta l'obbietto quanto alla natura ed alla sua essenza (2). Ci si dica ora se potevano gli Sco-

(1) Est inter alias lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in cognitione externorum accidentium sensibilium sistant; intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accidentibus cadunt atque latent, ingreditur: unde intellectus vocatur quasi intus legens. *De anima l.* 4. *c.* 4.

(2) Sola intellectio, qua quis intelligit seipsum, producitur in hunc finem, ut exprimat intelligentem non solum in exteriori apparentia, sed etiam in natura et essentia. Quam essentiam penetrat solus intellectus; cognitiones vero sensuum et imaginationis producuntur, ut exprimant obiectum solum secundum exteriorem apparentiam. *Maurus. Quaest. Vol.* 1. *q.* 2.

lastici parlare in questo modo, quando, designando l' essenza delle cose come obbietto proprio dell' intelletto, avessero inteso per essenza ciò, che è comune nei fenomeni?

90. Ma se è così, perchè mai ripongono essi la differenza della conoscenza intellettuale dalla sensitiva anche in questo, che quella conosce l' universale e questa il particolare? Perchè non già l' accidentale, bensì l' essenziale è universale nelle cose. E poichè non meno nei fenomeni, che nell'essere delle cose dobbiamo distinguere l' essenziale dall' accidentale; si può dire con tutta verità, che il senso non conosce, che il singolare, e questo secondo le accidentali sue apparenze; l' intelletto al contrario, oltre le apparenze, conosce anche l' essere, e tanto nell' essere, quanto nelle apparenze, l' essenziale e perciò l' universale (n. 34). Di qui inculca tanto S. Tommaso, che negli universali si distingue il contenuto dalla forma, vale a dire ciò che si pensa come universale, dall' universalità, in cui viene pensato. Come contenuto degli universali egli assegna la natura e l' essenza delle cose (1). Quindi nelle due proposizioni, di sopra annunziate, è espresso anche questo, che cioè il senso non conosce la natura delle cose, nè ciò che conosce può pensare come universale, e quindi la conoscenza intellettuale supera la conoscenza del senso, e quanto alla sua materia, e quanto alla sua forma. E per verità, se si fosse creduto che abbracciando ciò, che è comune ai fenomeni, si conosce l' essenza delle cose, si sarebbe dovuto ancora concedere, che l' intelletto nei

(1) Veggasi di sopra n. 34. 69. 76. e più sotto n. 164.

suoi concetti non apprende niuna cosa, che non percepisca il senso, ma che conosce lo stesso, benchè in altro modo. Ora sentiamo quel che S. Tommaso dice sopra questo punto. Domanda egli come possa affermarsi, che la nostra conoscenza cominci dalle percezioni sensibili; quando pure l'oggetto proprio della conoscenza intellettuale è l'essenza delle cose, la quale da nessun senso può essere percepita. Risponde il S. Dottore, che, dicendo avere la conoscenza intellettuale la sua origine nella sensitiva, non si vuol dire che tutto ciò, che conosce l'intelletto, venga anche percepito dal senso, sicchè sia soltanto diversa la qualità della percezione; ma vuol dirsi bensì che da ciò, che il senso che percepisce, l'intelletto viene a conoscere ciò che sovrasta al senso. Siccome noi da quelle cose, che si manifestano ai sensi, possiamo ascendere alla conoscenza delle cose divine, che al senso in nessun modo appariscono; così per mezzo dei fenomeni, ai quali soli arriva il senso, conosciamo nelle medesime cose sensibili, coll' intelletto, l' essenza. Sebbene qui la medesima cosa è obbietto della conoscenza intellettuale e della sensitiva; ciò tuttavia non impedisce, che l' intelletto in essa percepisca quello, che rimane nascosto al senso (1).

(1) Circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter, sed superior sublimius. Unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus: sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur' sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. *De verit. q.* 10. *a.* 6.

Non quello adunque, che è comune nei fenomeni esterni, ma l intima essenza delle cose, nascosta sotto i fenomeni, è, secondo la dottrina degli Scolastici, l' obbietto delle rappresentanze intellettuali. Vediamo ora se essi abbiano compresa l' essenza quale essere in opposizione ai fenomeni, e qual fondamento reale dei medesimi; imperciocchè questo è il punto più rilevante, per difenderli dalle accuse dell' Hermes e del Günther.

V.

Se gli Scolastici abbiano considerata l' essenza come il reale principio dei fenomeni.

91. Per rispondere a questa domanda, basterebbe senza più rapportarcene all'usanza, che ebbero gli Scolastici, di definire brevemente l'essenza, *principio dell' essere (principium essendi);* e la natura *principio dell' operazione (principium operandi).* Ma ci piace seguire il loro pensiero nei suoi dati particolari. Osserva S. Tommaso, che per l' essenza noi intendiamo sempre ciò, che determina l' ente, ed è a lui proprio in ragione di genere e di specie; e perciò essa è il contenuto del suo concetto, benchè la significhiamo con diversi nomi, secondo i diversi rispetti, sotto i quali la consideriamo. Si chiama *quiddità*, perchè con indicare le proprietà generiche e specifiche dell'ente rispondiamo alla domanda, *che cosa esso sia (quid est).* Si chiama *forma,* in quanto con tal nome si esprime la perfezione e determinazione dell' ente. E perchè nessun ente è senza una qualche operazione propria, l' essenza si chiama anche *natura,* in quanto è destinata ad operare

come attività. Il proprio suo nome di *essenza* le conviene, perchè per essa ed in essa l'ente ha il suo essere (1).

Vero è, che anche gli accidenti si chiamano enti *(entia),* e si parla della loro essenza. Ma quella opposizione, che è tra le semplici apparenze e l'essere, la quale i Platonici esprimevano con molta forza, chiamando la apparenza non ente (μὴ ὄν); è pure asserita dagli Scolastici in modo molto determinato. Essi dichiararono con Aristotele, che ente, in senso proprio e vero, non può dirsi, se non quello, che sussiste per sè; e che quello, che esiste in un altro, si dice ente soltanto relativamente (κατά τι). La sostanza si chiama ente, perchè in sè stessa ha l'essere; gli accidenti si chiamano enti soltanto, perchè per mezzo di essi la sostanza è in un dato modo, ossia riceve una qualche determinazione. Perciò non tanto sono *enti,* quanto sono *dell' ente* (2). Ora come l'essere, così anche l'essenza

(1) Quia illud, per quod res in proprio genere vel specie constituitur, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur... Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei..... Nomen autem naturae hoc modo sumptae (i. e. secundum quod omnis substantia natura est) videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per definitionem significatur: sed essentia dicitur, secundum quod per per eam et in ea res habet esse. *De ente et essentia c.* I.

(2) Illud proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur: sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in Metaph. l. 7. c. 1. (Aristotelis) quod accidens dicitur magis entis quam ens. *Summa p.* 1. *q.* 90. *a.* 2.

non può venire enunciata in vero e proprio senso, se non di quello, che esiste per sè stesso, vale a dire è sostanza (1). Essendo dunque, secondo la definizione degli Scolastici, testè mentovata, l' essenza quello, per cui ed in cui l' ente ha il suo essere; da ciò, che ora fu qui detto, conséguita che l' essenza, in senso proprio, presso gli Scolastici, è lo stesso che il principio ed il sostegno dell'essere, in quanto questo è contrapposto alle apparenze. Che se è così, quanta significazione non acquista quella loro, tante volte ripetuta, dichiarazione che il pregio proprio della rappresentanza intellettuale, da loro chiamata *conceptus,* consiste in ciò, che, per mezzo di essa, non si apprendono soltanto le apparenze , ma si coglie l' essenza sotto quelle nascosta?

92. Ma continuiamo. Secondo S. Tommaso l' essenza si chiama anche *forma.* È noto che gli Scolastici distinguono la forma accidentale dalla sostanziale; e che sotto quest' ultima non intendono già la sostanza stessa, ma il principio determinante l'essere a lei proprio. La materia, secondo essi, non ha un essere determinato, e per ciò non può avere esistenza, se non per mezzo della forma, che la determina e la differenzia. Benchè dunque in quanto a questo, la forma sia il principio dell' essere; nondimeno, rigorosamente parlando, nè la forma nè la materia, ma sol-

(1) Quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. ***De ente et essentia*** *c.* **2.**

Τοσαυταχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν... τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι. τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. ***Arist. Metaph. l. 7 (al. 1. 6. (c. 1.***

tanto il composto di ambedue è l'essenza del corpo. Imperocchè noi non possiamo determinare, nè dalla sola materia nè dalla sola forma, che cosa sia un corpo; ma a ciò fare dobbiamo apprendere questa seconda come esistente nella prima. Il concetto della sostanza corporea inchiude perciò due parti, la materia e la forma. Tuttavia siccome la forma è ciò, per cui l'essere della sostanza viene determinato; così è pure la forma ciò, per cui la sostanza viene conosciuta e distinta da tutte le altre, quanto al genere ed alla specie. Allorchè dunque la forma si chiama essenza, non s'intende tutta l'essenza, ma ciò, che nel concetto è la differenza specifica, e nella cosa il principio di questa medesima differenza (1). Altrimente la bisogna procede quanto alle sostanze spirituali. Non potendo esistere nulla, senza un essere determinato, dobbiamo anche nella sostanza spirituale ammettere una forma, cioè il principio della sua determinazione. Ma questa forma non è, come la forma materiale, in un altro, cioè nella materia per determinarla, ma *sussiste in sè stessa* senza materia. La sostanza corporea ha dunque il proprio suo essere dalla forma, ma insieme nella materia; e per ciò la sua essenza, ossia quello per cui ed in cui ha il suo essere, viene constituita non solamente dalla forma, ma anche dalla materia. Nella sostanza spirituale al contrario la forma è tutta l'essenza (2); e consequentemente, secondo la dottrina di S. Tommaso,

(1) De ente et essentia c. 2. et 3.

(2) In hoc differt essentia substantiae compositae et simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam, essentia vero substantiae simplicis est forma tantum. *Ibid. c. 4.*

la forma è, come il principio, così anche l'unico sostegno dell'essere. Imperocchè l'essenza, come egli ha stabilito, è quello, per cui ed in cui la cosa ha il suo essere *(propter quam et in qua res habet esse)*.

93. La forma accidentale suppone un essere per sè sussistente; e perciò essenzialmente differisce eziandio dalla forma sostanziale dei corpi. Imperocchè sebbene anche questa suppone qualche cosa, in cui principia ad essere, e senza la quale non ha un essere assoluto, o sussistente per sè; tuttavia ciò, che suppone (la materia), neppure ha un tal essere senza di lei; soltanto dalla composizione di ambedue scaturisce l'essere sostanziale, quell'essere cioè nel quale il corpo sussiste per sè. Sicchè da ambedue, prese insieme, si costituisce l'essenza perfetta. Benchè dunque la forma sostanziale dei corpi, considerata da sè sola, non sia l'essenza compiuta, è tuttavia una parte della medesima. Ma la forma accidentale a quello, che suppone, non dà l'essere, per cui la cosa sussiste per sè ed è per sè conoscibile; ella sopravviene ad una cosa già compiuta, e che sussiste nel proprio suo essere. Il perchè l'accidente ed il suo supposto non diventano uno per sè, cioè una essenza. Conseguentemente la forma accidentale non è nè una essenza compiuta, come la forma sostanziale della sostanza spirituale, nè parte d'una essenza compiuta, come la forma sostanziale dei corpi; ma siccome non è ente, se non in senso relativo, così non ha una essenza, se non in senso parimente relativo. Essa non può essere, nè può concepirsi senza il suo soggetto, cioè senza la sostanza (1).

(1) Illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, consistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter praecedit accidens,

Gli accidenti hanno nella sostanza non solamente il loro subbietto, ma anche il loro principio. E veramente, quantunque non tutti provengano dalla sola essenza; nondimeno anche quelli, che nascono da un agente esteriore, presuppongono nell' essenza un' attitudine corrispondente, e perciò tutti possono chiamarsi apparenze della sostanza (1).

Non rileva per ora difendere tutta la teorica degli Scolastici intorno alle forme; solo si domandò se era possibile, che, stante la loro dottrina sopra le forme, essi intendessero per contenuto del concetto, soltanto il comune delle apparenze, e non piuttosto l'essere sostanziale, il sustrato ed il principio delle apparenze. Si noti di fatto come essi soventi volte chiamino forma della cosa ciò, che noi apprendiamo nelle intellettuali nostre percezioni; con che indicano come oggetto del concetto, dove si parli di sostanza spirituale, tutta l'essenza, sostegno e principio dell' essere e di tutte le sue apparenze; e, dove si parli di so-

quod supervenit. Et ideo accidens superveniens, ex coniunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subiecto. Unde ex accidente et subiecto non fit unum per se, sed unum per accidens: et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae cum materia. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. *Ibid. c.* 7.

(1) Substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habeat oportet, quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.... Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum...., aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt ex agenti exteriori. *Ibid.*

stanza corporea, non propriamente tutta l'essenza, bensì ciò, che in essa è principio determinante dell'essere sostanziale, e di tutti gli accidenti.

94. Spesse volte venne asserito, avere gli Scolastici considerata la materia siccome affatto inattiva, e che solo ammettessero forze ed attività, dove comincia la vita, cioè nel regno vegetale. Ma non è così. Se per materia s'intenda la materia affatto informe, ossia la *materia prima,* certamente questa, in loro sentenza, è priva di ogni attività; ma perciò stesso è priva altresì di ogni determinazione, e, come mera potenzialità, è incapace di esistere per sè sola. Se poi s'intendano per materia gli enti materiali, egli è falso che gli Scolastici abbiano loro negata ogni attività. Anzi consideravano essi in siffatti enti la materia come ciò che è passivo, la forma poi come ciò che è attivo, o piuttosto come l'atto, il quale dà alla materia, determinandola, e l'essere e l'operare. Già altrove (n. 55) noi abbiamo rinviato il lettore alle disquisizioni, nelle quali S. Tommaso tratta questo punto di dottrina ampiamente; ma anche qui l'abbiamo sentito dichiarare con precisione, che non v'è cosa senza attività a lei propria. In quanto poi (così continua il medesimo S. Dottore) l'essenza della cosa contiene in sè la determinazione a questa sua propria attività, l'essenza prende il nome di *natura.* Il principio prossimo dell'attività, sono le forze; ma siffatte forze, essendo radicate nell'essenza o nell'essere, questo è l'ultimo principio di tutta l'attività, e come tale si chiama natura. Non il solo S. Tommaso, ma tutti gli Scolastici dànno questa spiegazione. Quindi con tutta ragione di nuovo noi domandiamo: Era egli il comune delle apparenze, o non piuttosto

il comune principio attivo delle moltiplici apparenze quello, che gli Scolastici indicarono come proprio oggetto del concetto, giacchè questo a preferenza nominarono appunto la *natura della cosa?* Dicemmo a preferenza; giacchè, come già abbiamo osservato, essi lo chiamano ora essenza, ora quiddità, ora forma, ma più comunemente, ed appunto ove parlano degli universali, lo dicono natura. Se dunque, per additare la differenza tra il senso e l'intelletto, attribuiscono al primo l'apprensione degli accidenti, al secondo l'apprensione della natura, stabiliscono con ciò come oggetto proprio della percezione intellettuale, non solamente il principio in genere, ma propriamente il principio attivo di tutto ciò che è ed apparisce nell'ente. Nè si creda che dove discorrono del valore della nostra conoscenza per mezzo degli universali, perdessero di vista le definizioni, che altrove aveano date della natura e dell'essenza. Anzi S. Tommaso premette la dottrina, di sopra da noi accennata, appunto alla questione sulla realtà degli universali; ed il Suarez del pari espone ciò, che S. Tommaso insegna su questo punto in quel luogo, ove ferma che l'oggetto proprio delle intellettuali nostre percezioni è l'essenza, nascosta sotto le apparenze.

95. Il Günther e la sua scuola, per corroborare quanto rimproverano agli Scolastici intorno al non avere conosciuto altro pensare, che quello per mezzo dei concetti, appellano alla dottrina, che i medesimi stabilirono a riguardo dei generi e delle specie. Conoscere le cose scientificamente (dicono essi) secondo gli Scolastici, non vuol dire altro, che subordinare e coordinare le cose, secondo la similitudine e la dissimilitudine delle loro apparenze.

Egli è vero che, secondo essi, abbiamo scienza delle cose, quando abbiamo conosciuto il loro genere e la loro specie; ma che cosa, secondo la loro dottrina, si richiede per conoscere il genere e la specie? S. Tommaso collega questa dottrina con ciò, che di sopra abbiamo da lui estratto (1). In ogni sostanza corporea bisogna distinguere un doppio principio: il materiale, che è da considerarsi come il sustrato o soggetto, ed il formale, che conferisce al soggetto la sua determinazione, e quindi il proprio suo essere. Il principio materiale non può esistere senza il formale; ed anche questo non esiste per sè, ma soltanto in quello, dove non sia, come nell' uomo, una sostanza spirituale. Questi due principii sono conseguentemente le parti essenziali del corpo, le quali unite formano un solo essere ed una sola essenza. Il *genere* del corpo si determina secondo il principio *materiale,* la *differenza,* che col genere forma la specie, si desume dal principio *formale;* la *specie* poi viene determinata dall' *essere,* che hanno i due principii nella loro unione. La materia pertanto diventa corpo per ciò solo, che riceve una data forma, in virtù della quale sorge in essa la quantità e l' estensione. Niente però impedisce che una sostanza per la sua forma, oltre la perfezione essenziale a tutti i corpi, ne abbia ancora un' altra più elevata, come p. e. la pianta il principio vitale, e l' animale inoltre il senso. Ora, trattandosi di una tale sostanza, si considera la materia insieme con quella perfezione essenziale, in vigore di cui è già corpo, come il principio materiale, e si considera come principio formale, la forma, in quanto le comunica la perfezione più alta; e

(1) De ente et essentia c. 3.

quindi secondo quest' ultima viene determinata la specie, e secondo la prima il genere. In questo modo ha luogo la subordinazione dei generi e delle specie. Intanto è da notarsi, che la differenza delle specie non può fondarsi, se non sopra quella forma perfezionante, la quale, unita al soggetto, diviene con esso un solo essere sostanziale, e perciò l' unico principio di tutta la sua attività.

La sostanza spirituale si diversifica dalla corporea in ciò, che essa non esiste nella composizione di quei due principii, ma è un principio di essere e di vita, che sussiste in sè e per sè. Questa sua semplicità ed immaterialità è di essenza comune a tutti gli spiriti, e da essa si desume il loro genere supremo. Atteso però la semplicità di queste sostanze, le differenze, da cui nascono le specie, non possono derivarsi, come nei corpi, da una sola parte, bensì dalla totalità della loro essenza, sicchè differenti specie di spiriti suppongono nella spirituale loro essenza una qualità, in forza della quale sortiscono un maggiore o minor grado di perfezione nella propria loro vita intellettuale. Siccome peraltro non conosciamo neppure i formali principii delle sostanze corporali, se non per mezzo delle apparenze in cui si manifestano, e perciò non possiamo determinare la forma sostanziale, salvo mediante le forme accidentali; così non possiamo determinare le qualità, onde si specificano le sostanze spirituali, se non deducendole dalle loro operazioni, le quali essendo a noi incognite, non ci resta veruna via per definirne la specie (1). Per conoscere dunque i generi e le specie degli enti, secondo la dot-

(1) Ibid. c 6.

trina degli Scolastici, è bensì necessario di conoscere le loro apparenze; ma perchè ciò? perchè soltanto per mezzo delle apparenze noi conosciamo l'essere, come per mezzo dell'azione il principio attivo; la determinazione poi dei generi e delle specie suppone la percezione di questo essere e principio sostanziale. Dunque, nella dottrina degli Scolastici, sono forse le cose determinate nella loro specie e genere, quando sono classificate secondo le loro apparenze; o non piuttosto quando sono conosciute mediante le apparenze i diversi principii del loro essere e del loro operare? Egli è vero, che gli Scolastici credevano, che per avere una vera scienza delle cose, fa d'uopo conoscerle secondo il genere e la specie; ma appunto, perchè conoscendole in quel modo, se ne conoscevano i principii. È vero ancora, che con questa scienza le cose si conoscono soltanto per i principi in loro esistenti; ma gli Scolastici riconoscevano ciò espressamente, e sapevano benanche, che la perfetta scienza delle cose non si ottiene col solo ridurre le loro manifestazioni al loro essere, se quest'essere medesimo non venga conosciuto per la sua causa e pel suo fine, o, per parlare nel proprio loro linguaggio, se, oltre la causa materiale e formale, non sieno conosciute anche la causa efficiente e la finale.

VI.

Perchè s'attribuisca agli Scolastici la dottrina opposta.

96. Quanto ingiusta sia l'accusa, dalla quale cercammo di difendere gli Scolastici, si vedrà ancora più apertamente, se chiariremo l'equivoco, che le diede

origine. Tanto l'Hermes, quanto il Günther asseriscono che gli Scolastici, perchè ignoravano la vera origine della conoscenza intellettuale, non conobbero altra operazione intellettiva, che quella, la quale, secondo essi, appartiene alla ragione (Verstand). Noi al contrario crediamo poter facilmente persuadere ai nostri lettori, che le accuse prodotte contro gli Scolastici procedono dallo avere ignorato ciò, che quelli insegnavano sull'origine dei concetti. Quanto al Günther, ciò è specialmente manifesto. Egli, come vedemmo, opina che il concetto, quale pensiero dell'universale, si forma per ciò, che la ragione continua e perfeziona il lavoro cominciato dal senso nella *immagine comune.* Questa immagine comune, secondo lui, viene elaborata dalla fantasia da più immagini ricevute per mezzo dei sensi, secondo la maggiore o minore somiglianza delle rappresentanze parziali, e riceve poscia dalla ragione nel concetto la sua determinazione, quanto al contenuto e quanto alla forma. Nel concetto dunque si perfeziona il disegno dell'immagine comune; la quale come tale, non consiste se non in contorni indeterminati, ed i concetti sempre più universali, che lo spirito continua a formare, non sono quindi, che immagini comuni più semplici e più universali. Ma un tale concetto, che non è altro, se non il perfetto disegno dell'immagine comune, non può racchiudere ciò, che è superiore ai sensi, bensì soltanto ciò, in che le diverse immagini, rappresentate dai sensi, convengono tra loro. Quindi siccome i sensi non apprendono, che le apparenze delle cose, ne segue che il concetto, se fosse quale lo dice il Günther, non potrebbe avere altro contenuto, che il comune dei fenomeni.

Perciò egli a questo pensare, da lui chiamato *concettuale,* contrappone il pensare ideale. Lo spirito, per mezzo della *ragione* conduce, nel concetto, la conoscenza della *natura,* a quella perfezione, oltre cui questa non può stendersi. Ma dello stesso spirito è proprio un altro modo di pensare, cioè quello dell'*intelletto;* per mezzo del quale esso apprende nell'*idea* l'essenza come principio delle apparenze. Ora che mai insegnano gli Scolastici? Essi non conoscono questa differenza: non parlano, che del concetto, ed a questo dànno per oggetto l'universale. Di più insegnano, che il concetto viene generato per mezzo dell'astrazione, esercitata sulle percezioni sensibili. Adunque non vi ha pel Günther il menomo dubbio, che quell'unica percezione intellettuale, conosciuta dagli Scolastici, sia appunto il concetto descritto da lui, cioè il perfetto disegno dell'immagine comune, e che conseguentemente non contiene già l'essenza, come principio delle apparenze, ma soltanto ciò, che a queste è comune.

97. Nondimeno, se egli avesse attentamente considerata la dottrina degli Scolastici intorno all'astrazione, e se l'avesse distinta da quella, che dal *Locke* fu introdotta e di poi seguita communemente; non gli sarebbe per certo caduto in mente, di spacciare gli universali degli Scolastici per concetti, i quali non siano altro, che immagini comuni perfezionate. La percezione intellettuale, presupponendo l'immagine comune, e questa traendo origine dal perfezionamento dell'immagine sensibile; era facile il trascorrere a spiegare l'origine del concetto in modo, che dalla facoltà superiore dell'intelletto venisse continuato e compiuto quel perfezionamento dell'immagine sensibile, comin-

ciato dalla fantasia nel formare l'immagine comune; e noi già abbiamo detto, che alcuni Scolastici più recenti, col loro modo di esporre questo punto di dottrina, potevano aver data ansa ad un cosiffatto errore. Tuttavia, ponendo in non cale questa loro inesatta esposizione, ed attenendosi alle sentenze precise e chiare, professate dai grandi maestri della Scuola con unanime consenso; ognuno consentirà, che quel pensare, donde scaturisce, secondo gli Scolastici, il concetto, è essenzialmente diverso dal percipire dei sensi e dall'immaginare della fantasia, ed è tutto proprio dello spirito in opposizione alla natura, e racchiude in sè tutto quello, che il Günther appropria all'idea. Infatti, nell'essere lo spirito, quanto al suo esistere e quanto al suo operare, libero dalla materia, trovarono gli Scolastici la ragione, perchè l'intelletto, quale facoltà conoscitiva tutta propria di lui, sia capace di quelle percezioni supreme, che essi chiamano *principii,* ed abbia per oggetto non, come il senso, tale o tale altra cosa, ma tutto ciò, che è. E perchè l'intelletto è capace di concepire, per mezzo di quelle supreme percezioni, tutto ciò, che gli viene rappresentato; esso è pure capace di separare l'essenza dagli accidenti, e penetrare pei fenomeni al fondo dell'essere. Ci si dica ora che cosa ha da fare questo concetto degli Scolastici coll'immagine comune compiuta, di cui parla il Günther? Non fa poi bisogno ripetere qui ciò, che abbiamo detto altrove (69), della differenza, che corre tra il modo, onde, secondo la teorica dell'antica Scuola, l'intelletto forma i concetti, e quel disegno immaginativo e quella determinazione concettuale, che, sulle tracce del Locke, ci viene descritta dal Günther.

98. Noi per verità concediamo, che presso gli Scolastici non s'incontra quella distinzione delle percezioni intellettuali, della quale il Günther e l' Hermes fanno tanto capitale. Che se essa fosse fondata nel vero, ed il pensiero, col quale comprendiamo le cose nella loro essenza, fosse di fatto diverso da quello, col quale pensiamo l' universale, sarebbe certamente grande difetto dell' antica filosofia il non avere conosciuta una tal differenza. Vediamo pertanto se esiste realmente una tale distinzione, e se non piuttosto le cose si conoscono dalle loro cause mediante quegli stessi concetti, che si formano secondo le categorie; e conseguentemente se il concepire l' universale non sia quello stesso conoscere, che penetra il fondamento della cosa.

Egli è ben vero che, intendendo per principio reale l' essere in opposizione ai fenomeni, ossia la sostanza, non si può dire che ogni pensiere, col quale si percepisce un universale, abbia per prossimo suo oggetto il principio reale. Imperciocchè non v' ha dubbio, che piuttosto i fenomeni e le operazioni delle cose costituiscono l' oggetto di molte, anzi della più grande parte delle percezioni universali. Che se è vero, che il nostro pensiero, per dare un sostegno ai fenomeni, debba penetrare fino alla sostanza; forsechè per questo sarà necessario, che la sostanza sia il prossimo ed il proprio oggetto di quel nostro pensiero? E quando pensiamo della sostanza stessa, per arrivare alla cognizione perfetta dei fenomeni, non la comprendiamo forse anch' essa con una percezione universale? Noi dunque diciamo, che eziandio quando pensiamo l' universale dei fenomeni, questo stesso concetto è una cognizione per via di cause *(per causas);* e per esso ancora gli accidenti si ri-

feriscono alla sostanza; ma affinchè una tal cognizione si perfezioni, fa d' uopo che in questa sostanza medesima sia da noi appreso l' universale. Senza ragione dunque si oppone al pensiero dell' essere, come principio reale, il pensiero dell' universale; e parimente senza ragione si pretende, che soltanto il primo sia un conoscere per via di cause. Ma spieghiamoci più chiaramente.

Noi percepiamo la figura d'un corpo, p. e. un cerchio, per mezzo di una rappresentanza universale, quando, prescindendo da ciò, che di questo o quel cerchio esistente è proprio, non pensiamo se non ciò, che in ogni cerchio si trova. E perchè l' intelletto, mentre l' occhio riguarda il cerchio esistente con tutte le sue note individuali e contingenti, forma una percezione ristretta alle sole note essenziali; ne viene, che per quanto siano diversi i cerchi, che l' occhio di tratto in tratto apprende, l' intelletto abbia per tutti una medesima rappresentanza ed un medesimo nome. Se poi riflettiamo al contenuto di questa percezione universale, da noi formata indeliberatamente, troviamo che pensare un cerchio, è lo stesso che pensare una linea, la quale, rientrando in sè stessa, disti in tutte le sue parti ugualmente da un medesimo punto. Ma in questa definizione del cerchio, la quale non è altro, che l' espressione della percezione universale, non abbiamo noi forse compreso il principio, per cui è il cerchio, ossia per cui la linea diventa cerchio, e sul quale si fondano molte proposizioni, che insegna la geometria intorno al cerchio? Ora questo vale per tutte le percezioni universali, sia anche che abbiano per oggetto i soli fenomeni: noi per mezzo di esse

comprendiamo le leggi, che sono il fondamento di tutti i fenomeni, di qualunque specie essi siano.

Inoltre il fenomeno nel concetto, cioè nella rappresentanza universale, viene sempre riferito alla sostanza. Non possiamo pensare il cerchio o qualsiasi altra figura, senza che al nostro spirito sia presente il pensiero dell' estensione; nè questo pensiero può essere da noi penetrato, senza trovare in esso il concetto della quantità, la cui percezione non può separarsi da quella del corpo, come di sostanza che ha parti, delle quali l' una è posta fuori dell' altra, E così troviamo l' ultimo principio di ogni quantità, di ogni estensione e di ogni figura.

Ma se, in questo modo procedendo, noi conosciamo i fenomeni dalla essenza della cosa, forse che non percepiamo allora anche l' essenza con percezioni universali nello stesso modo, come i fenomeni? Quando sotto i fenomeni, appresi dai sensi in un individuo, noi pensiamo in questo un fondamento ed un principio che li sostiene; allora percepiamo bensì la cosa come una sostanza e pensiamo un essere: ma per conoscere quest'essere e per comprendere da esso i fenomeni, dobbiamo percepirlo per mezzo di percezione universale. Per conoscere dalla sostanza i fenomeni necessarii e possibili di tutti i corpi, dobbiamo avere la conoscenza della qualità comune a tutti i corpi; ossia dobbiamo averci formato il concetto del corpo. Per trovare poi nella sostanza la ragione ed il principio, perchè in un corpo non possono essere che tali, e in un altro tali altri fenomeni, ci fa d' uopo conoscere le specie diverse dei corpi. Sono dunque sempre i concetti universali quelli, pei quali noi

giungiamo alla scienza, cioè alla conoscenza per via di cause. Se potessimo arrivare a cosiffatta scienza, senza percezioni universali; dovremmo, come i puri spiriti, vedere l' essenza individuale dei singoli enti immediatamente (n. 36). Si è perciò rammentato al Günther, che l' idea, in quanto è pensiero dell' essere, deve necessariamente diventare concetto, ossia diventare una percezione universale, se di essa voglia farsi uso nella scienza. Noi al contrario osserviamo che, almeno secondo la dottrina di S. Tommaso, l' idea non ha bisogno di diventare concetto, perchè fin da principio essa è già concetto, cioè percezione universale. Vera cosa è, che la prima percezione intellettuale, come la percezione sensitiva, ha per oggetto l' individuo; ma ciò, che in questo essa apprende, è comune all' individuo con molti altri. Si potrà dire soltanto che questa universalità non è ancora conosciuta; e però sotto questo solo rispetto si potrà parlare d'un trapasso dall' idea al concetto (n. 69, 70).

99. Nonpertanto si potrebbe obbiettare: Tutto quel pensare intorno alle proprietà delle cose in tanto è cognizione per via di cause, in quanto presuppone il concetto dell' essere. Siccome il pensare sui fenomeni non avrebbe un oggetto reale, qualora non fossero reali i fenomeni rappresentati dalla percezione sensibile; così mancherebbe pure l' obbietto reale al pensiere dell' essere, qualora sotto i fenomeni reali non iscoprissimo un essere reale, cioè il principio reale. Ora pocanzi fu ammesso che pensando noi dei fenomeni gli rapportiamo sempre all' essere, e che perciò la loro conoscenza non diventa mai scienza perfetta, se non per la cognizione dell' essere, ossia della so-

stanza. Quindi affinchè il nostro pensare abbia per contenuto il reale, fa di mestieri, che si fondi sulla conoscenza dell' essere reale, che è principio e sostegno dei fenomeni. Ora l' essere nella sua realtà, come non si apprende per mezzo dei sensi, così non può apprendersi coll' astrazione della ragione (Verstand). Noi lo apprendiamo; ma per mezzo dell' intelletto. Imperocchè il pensare proprio dell' intelletto, in opposizione a quello della ragione, consiste in ciò, che trascendendo l' esperienza *pone* il fondamento nascosto dei fenomeni. La ragione pensa sull' obbietto sensibile, per renderselo intelligibile; l' intelletto, per comprenderlo, concepisce un che, non percepito dai sensi; il fondamento cioè, ossia il principio reale del sensibile appreso. Esso ritrova perciò una realtà nuova soprassensibile, e soltanto quando l' ha trovata, la ragione anche di questa forma i suoi concetti. Così l' Hermes.

Questa obbiezione racchiude in sè una verità di somma importanza; vale a dire che noi per la sola cognizione della causa, ossia della ragione sufficiente, possiamo passare col nostro pensiero dal mondo sensibile al mondo soprassensibile. Nessuno tuttavia vorrà rivocare in dubbio, che questa verità sia stata anche ammessa dagli Scolastici. Essi professano, come un principio comunissimo, che tanto l' esistenza, come la qualità del soprassensibile si conosce per mezzo del sensibile: l' esistenza, perchè dobbiamo pensarlo come il principio e la causa del sensibile; la qualità, perchè di esso dobbiamo pensare tutto ciò, senza cui non potrebbe essere siffatta causa. La questione dunque si riduce a ciò solo: se cioè per questo si

debba ammettere quel doppio ordine di concetti : i concetti cioè della ragione, ed i concetti dell' intelletto, ossia le idee. I concetti della ragione, che si formano secondo le categorie, ci servirebbero, in sentenza dell' Hermes, per chiarirci sopra quello che abbiamo percepito coi sensi; i concetti dell'intelletto, per trovare i principii del percepito e per comprenderlo. Ma, come abbiamo veduto, anche nei concetti universali si ha una *cognitio per causas,* ancorchè il loro prossimo obbietto siano i fenomeni. E non è forse un soprassensibile ciò, che per mezzo di essi si conosce? Certamente la verità, che si racchiude nel concetto, e si enunzia nella definizione, è l' intelligibile (l'ideale) nel materiale (reale), l' immutabile nel mutabile. Essa non è distinta dalla cosa, come un' altra realità o come il suo principio fisico; ma essa è il suo principio metafisico, il quale possiede una obbiettività eterna, necessaria ed indipendente dall' esistenza della cosa: una obbiettività, alla quale corrisponde, come principio supremo, una realità eterna nella verità assoluta ch' è Dio. Vedremo più innanzi, che l' Hermes, nel suo cercar di continuo la realità, dimentica affatto, che appunto la conoscenza di quell' ordine metafisico delle cose, è da riguardarsi qual cómpito proprio della speculazione.

100. Intanto non v' ha dubbio, che si debba anche conoscere il principio fisico, sia ch' esso dimori nella cosa medesima, sia che esista fuori di quella. Se dunque l' Hermes nega, che il concetto della causa (della ragione sufficiente) abbia la sua origine nell' esperienza, e che venga formato, come tutti gli altri concetti, per mezzo dell' astrazione, secondo le

categorie, come potrà spiegarne l'origine? Egli la spiega pel bisogno della mente di comprendere come ciò, che apprende quale esistente reale, possa essere. Questo bisogno è, secondo lui, un fatto, che troviamo in noi stessi, il quale nondimeno presuppone la conoscenza *a priori* che tutto ciò, che è, deve avere un principio per cui è. Siccome dunque il concetto della causa nasce in sèguito di quel bisogno di comprendere; l' Hermes per necessità viene condotto ad affermare, che noi conosciamo il *principio della causalità,* prima di avere il *concetto della causa.* I nostri lettori ci dispenseranno dal dimostrare come una tale asserzione è piuttosto un assurdo che un paradosso; tuttavia in altra occasione ritorneremo sopra di cotesto punto.

Quanto alla Scolastica, vediamo se per l'astrazione, com' essa l' intendeva, si possa avere il concetto della causa. Benchè il nostro pensare cominci dalle apparenze, o vogliamo dire dai fenomeni sensibili, esso nondimeno fino dal primo suo inizio si eleva sopra questi fenomeni. Se p. e. vediamo un globo di color rosso, noi non pensiamo soltanto la rotondità od il color rosso, ma un rotondo ed un rosso; e perciò alcun che, un ente, che è rotondo ed è rosso. Così in ogni qualsiasi prima percezione intellettuale di quello, che appare al senso (lo nota anche l' Hermes) trovasi qual fondamento il concetto dell' essere, della realità. Siffatto concetto (continuano gli Scolastici) ha già per suo contenuto, la sostanza. Di vero, benchè con tutta ragione l' ente si divida in quello che è per se, ed in quello che è soltanto in un altro, cioè in sostanza ed accidente; tuttavia di quello, che non è per sè, ma è soltanto proprietà o fenomeno di un altro, l'essere

non si enunzia assolutamente *(simpliciter)*, ma solo relativamente *(secundum quid)*. Ora quello che non è se non relativamente ciò, che esprime il concetto od il nome, non può essere il primo, che venga pensato per esso concetto. Adunque il primo concetto, col quale pensiamo il percepito dai sensi siccome ente, deve avere per contenuto la sostanza; e per questa ragione dicemmo, che il nostro pensare già nei suoi inizii si eleva sopra i fenomeni.

Ma forse si dirà: Sia pure, che il primo pensiero racchiuda in sè la sostanza; con questo non è ancora dimostrato, che noi già da principio conosciamo la sostanza come tale, ed in opposizione ai fenomeni, cioè come loro sostegno e principio. Ora dal solo essere così conosciuta la sostanza, può somministrarci un pensiero comprensivo, e valevole a conoscere per via di cause. Benissimo! Ma per conoscere in questo modo la sostanza, è egli forse necessario un pensare totalmente diverso da quello, che ci descrivono gli Scolastici? Noi conosciamo la sostanza quale sostegno, subbietto o sostrato, osservando il cangiamento dei fenomeni. Siccome, per usare del medesimo esempio, noi non pensiamo la rotondità ed il colore, quando vediamo un globo rosso, ma un ente rotondo e rosso; così quando cangiano le circostanze ed i fenomeni, non pensiamo il moto, la quiete, i diversi colori e le varie figure, ma pensiamo una cosa, un ente, che ora è in moto, ora in quiete, ora ha questa o quell'altra figura, ora tale o tale altro colore. Brevemente, il cangiamento dei fenomeni genera in noi il concetto della mutazione; ma la mutazione non possiamo concepirla, senza concepire una cosa, che venga mu-

tata, e la quale perciò sotto il cangiamento rimane sempre la stessa. In questo modo si conosce la sostanza, quale sostegno dei fenomeni (1). Inoltre, è impossibile percepire intellettualmente un' attività, un operare, un produrre ecc., senza formarsi il concetto della causa, del principio. Se dunque tra le cose, che per certa esperienza conosciamo, trovasi eziandio l'operazione; apprendendo questa coll' intelletto, acquistiamo di necessità il concetto di causa. Che se dal concetto dell'essere, e dal concetto del principio o della causa si deduce ancora la tesi, che tutto quello che è deve avere una ragione o una causa; dobbiamo non meno necessariamente giudicare, che in ogni cosa ciò che vi è di stabile, e che noi apprendiamo quale sostegno dei fenomeni, sia anche il principio dei medesimi. E veramente, sia pure che una qualità, una mutazione venga prodotta in un ente da un altro; tuttavia fa d' uopo che nell' ente stesso trovisi la ragione, per cui sotto l'influenza esterna viene in essa prodotta quella qualità o quella mutazione (n. 93.)

Vero è, che la Scuola cantiana, in riguardo a questi concetti di sostanza e di forze, che nella sostanza sono operose, non riconosce altra necessità, che la derivata dall' organismo della nostra facoltà intellettiva; sicchè rimanga sempre dubbia la realtà dell' obbietto di quel nostro pensare; e quindi con tutta ragione esige l'Hermes una teorica della conoscenza, che ci metta in grado di opporci ad un così fatto criticismo. Vedremo a suo luogo se, colla singolare sua dottrina sui concetti dell' intelletto, gli sia riuscito di combatterlo vittoriosamente. E se il Günther in tal combattimento crede

(1) S. Thom. Summa p. 1. q. 84. a. 1. ad 3.

di avere conseguito grandi vantaggi, perchè spiega e deduce il concetto di causa, o come egli parla, il pensiero del principio, dalla coscienza di sè stesso; i nostri lettori potranno ben presto giudicare, quanto la tanto vilipesa Scuola l'abbia in ciò preceduto già da lungo tempo. In questo luogo non avevamo altro scopo, che di vedere se gli Scolastici, attesa la loro dottrina sulla qualità e sull'origine delle percezioni intellettuali, non abbiano conosciuto altro modo di pensare, da quello in fuori, che è attribuito dall'Hermes e dal Günther alla ragione. Ora ci confidiamo di avere provato, che quel pregio, il quale, secondo essi, è proprio solamente dei concetti dell'intelletto ossia delle idee, vale a dire di penetrare fino al fondamento delle cose conoscendole *per causas,* si ritrova, secondo la teorica degli Scolastici, in tutte e singole le percezioni intellettuali. Ma per confermare vieppiù questa nostra asserzione, ci sia permesso ritornare di nuovo sul modo, nel quale, secondo la dottrina scolastica, l'essenza viene conosciuta dai fenomeni, e questi da quella.

101. Abbiamo già udito il Suarez affermare con tutta precisione, differire la facoltà conoscitiva dei sensi da quella dell'intelletto precipuamente in ciò, che la prima si ferma ai fenomeni, e la seconda penetra pei fenomeni fino all'essenza, nascosa sotto di essi. Avendo poi mostrato, che e per quali ragioni, noi conosciamo la sostanza soltanto mediante gli accidenti, e perciò questi soli immediatamente; si fa l'obbiezione, insegnarsi comunemente con Aristotile, che la sostanza non solamente quanto all'*essere,* ma eziandio quanto alla *conoscenza,* è anteriore ai fenomeni. Verissimo: risponde il Suarez; ma questo si ha da intendere della conoscenza

perfetta, e non già della prima a noi possibile. Nella conoscenza perfetta non v'è ordine diverso da quello, che vigorisce nelle cose medesime; e però in essa conosciamo le cose dal principio, per cui esse sono, e quindi gli accidenti dalla sostanza (1). Ma perciocchè la mente umana, nella sua unione col corpo, non è conoscente nè dalla sua origine, nè sempre, ma passa dallo stato di potenza a quello di atto, ed inoltre per ciò stesso ha bisogno che preceda la conoscenza dei sensi; ne segue che essa non può conoscere nè sè stessa, se non dalla propria sua attività, nè le cose fuori di sè, se non dai loro fenomeni (2). Osserva però, chiudendo il suo discorso, il Suarez, che la cognizione dei fenomeni, pei quali arriviamo alla conoscenza della sostanza, non è in ogni parte compiuta; anzi la perfetta cognizione degli accidenti dipende dalla conoscenza del principio, dal quale derivano. Quando dunque per via di analisi e per una, a così dire, preparatoria cognizione dei fenomeni, noi abbiamo trovata l'essenza, e perfettamente conosciuta ogni sua parte, possiamo poi per via di sintesi da essa conoscere gli accidenti; e questa conoscenza è la perfetta (3).

(1) Substantia, iuxta Aristotelem (l. 7. Metaph. c. 1. text. 4.) est prior cognitione accidenti . . . . Respondendum, 1° substantiam secundum se esse priorem cognitione, non tamen quoad nos; 2° distincta et quidditativa cognitione substantiam esse priorem accidente, cum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte. Cognitione vero confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione, quia primum est, quod sensibus obiicitur. *De anima l. 4. c. 4.*

(2) Ibid. c. 5. Cf. S. Thom. S. p. 1. q. 85. a. 5. q. 87. a. 1. De verit. q. 10. a. 8.

(3) Oportet autem observare, utilitatem hanc cognitionis accidentium ad rerum quidditates assequendas, in principio tantum ha-

Ma sentiamo ancora S. Tommaso sulla percezione dei fenomeni per mezzo dell' essenza. Gli accidenti, ci disse egli di sopra, non hanno l'essere per sè, ma sono in un altro; e benchè siano talvolta inseparabili dalla sostanza, sono tuttavia determinazioni della sostanza, estranee alla sua essenza. Non avendo perciò gli accidenti, che un essere relativo; non si può, se non in senso relativo, attribuire loro un'essenza. Quindi segue, che neppure si conoscano nè comprendano senza la sostanza. Difatti siccome concepiamo l'accidente in generale come alcun che, non esistente per sè, ma in un altro; così dobbiamo determinare i supremi generi del medesimo, secondo il modo diverso, onde esso inerisce in quest' altro; e perciò secondo la relazione, che ha colla sostanza. La differenza poi, che determina la specie degli accidenti, si desume dalla diversità dei principii che gli cagionano, e perciò dal soggetto. Per la qual cosa non si può conoscere nè il genere degli accidenti, senza la relazione alla sostanza, nè la specie, senza le interne qualità della sostanza stessa. Egli è ben vero, che spesse volte noi spieghiamo la differenza specifica piuttosto dagli effetti degli accidenti, come quando distinguiamo i colori, secondo l'impressione che fanno sulla vista. Ma questa conoscenza è imperfetta; quantunque spesso

bere locum; quando scilicet via inquisitionis proceditur, ideoque non requiri integram exactamque ipsorum accidentium cognitionem: talis namque cognitio magna ex parte pendet ex cognitione subiecti et principii, a quo dimanant. Requiritur ergo solum aliqualis cognitio accidentium, per quam paretur via ad habendam perfectam cognitionem quidditatis substantialis, ex qua rursus a priori procedendo perfectius cognoscuntur passiones ipsae ac de essentia ipsa demonstratur. *l. c.*

dobbiamo contentarcene, perchè ignoriamo i principii degli accidenti. Il perfetto concetto tuttavia distingue gli accidenti, secondo i loro principii; così p. e. i colori, secondo la quantità della luce, che i corpi sono capaci di riverberare (1).

Tanto lungi adunque erano gli Scolastici, dove si tratta di determinare l'essenza delle cose, dal contentarsi di un concetto, il quale rappresentasse soltanto il comune dei fenomeni; che essi non credevano anzi avere un vero concetto dei fenomeni medesimi, se non quando gli avessero conosciuti dai principii nascosti nell'essenza. Del resto la stessa dottrina si trova pure, benchè con molte brevità in Aristotele. Almeno gli Scolastici lo intendevano in questo modo là, dove egli per provare che la sostanza, anche nella conoscenza, è anteriore agli accidenti, dice che, per conoscere perfettamente una cosa, bisogna conoscere piuttosto ciò che essa è, che non quale e quanta è (2).

(1) Oportet, ut primum genus (accidentium) sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae ..... Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur: et quia propriae passiones ex propriis principiis subiecti causantur; ideo subiectum ponitur in definitione eorum loco differentiae, si in abstracto definiantur .... Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur. *De ente et ess.* c. 7.

(2) Καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσόν.

Il Mauro spiega questo testo così: Illud est prius cognitione, per quod magis res scitur; sed res magis scitur cognoscendo *quid est*, quam cognoscendo, *qualis* aut *quanta* sit; immo ipsa accidentia tum

CAPO VI.

DELLA CONOSCENZA DI NOI STESSI

Avendo trovata presso gli Scolastici una chiara e precisa conoscenza di quel modo di pensare, che l'Hermes chiama *il pensare dell'intelletto,* ed il Günther *il pensare proprio dello spirito;* passiamo ora a trattare la quistione se essi abbiano altresì ravvisato questo pensare nella conoscenza, che l'uomo ha di sè stesso; e se perciò abbiano anche riconosciuto l'importanza della coscienza di sè, riguardo a qualunque altra cognizione. Imperciocchè credesi essere questa la grande scoperta, fatta dal Cartesio, e condotta alla perfezione dal Günther. Ora, avendo già esposta la dottrina del Günther sopra questo particolare, volgiamoci, senza più, a ciò che ne insegnarono gli Scolastici.

I.

Come l'anima umana conosce sè stessa.

102. Gli Scolastici insegnano comunemente, che l'anima nostra conosce sè stessa, soltanto per mezzo delle sue operazioni, e non già perchè vegga od intuisca la propria essenza. Ed in vero, affinchè essa intuisca la propria essenza in sè stessa, questa dovrebbe essere per l'intelletto non solamente ciò, che egli co-

magis scimus, cum magis penetramus substantiam, cuius sunt; ergo substantia est prior cognitione, quam accidentia. Ratio a priori est: quia sicut accidentia consistunt in hoc, ut sint entis entia; sic eorum cognitio perficitur per hoc, ut sit cognitio substantiae. *Comment. in opera Arist. Metaph. l.* 7. (al. 6.) *c.* 1.

nosce, ma ancora ciò, per mezzo di cui conosce, ossia dovrebbe essere come la forma o specie intelligibile. Ma se fosse così, l'anima in primo luogo non potrebbe mai cessare d'intuire sè stessa. Di fatto la ragione, perchè noi non conosciamo di continuo una cosa, che possiamo conoscere, è questa sola, che la specie o l'immagine intellettuale di quella non è sempre presente all'intelletto, il quale ha soltanto la potenza di riprodurla quando vogliamo. Ora essendo l'essenza dell'anima in tutta la sua attualità, sempre unita all'intelletto, questo dovrebbe di continuo vederla, se essa per sè stessa si manifestasse a lui. Alcuni degli antichi e moderni Platonici ammettono questa conseguenza; e, per ispiegare la esperienza che si ha del contrario, affermano, che noi non siamo consapevoli della continua visione della nostra anima, appunto perchè è continua. L'assuefazione fa sì, che non vi facciamo attenzione: risposta, la quale dal Suarez si paragona a quell'altra dei Pittagorici, i quali dicevano, che noi non sentiamo l'armonia delle sfere, perchè siamo abituati a sentirla. Ed egli ha pienamente ragione; tanto più, che la conoscenza, la quale noi avremmo di noi per l'essenza stessa dell'anima nostra, non sarebbe la semplice coscienza della nostra esistenza, ma una visione chiara e perfetta della natura spirituale. Perocchè ciò, che si manifesta all'intelletto per sè stesso, e non per mezzo dei suoi fenomeni ed effetti, si manifesta a lui tale quale è. E siccome l'intelletto necessariamente conosce tutto ciò, che si racchiude nell'immagine intellettuale in lui generata; così dovrebbe vedere l'essenza dell'anima con tutto quello che essa racchiude, se questa essenza fosse, come specie od im-

magine intellettuale, la causa determinante o formale dell'atto conoscitivo (1).

Che se si volesse opporre, che il corpo impedisce l'anima dal conoscere sè stessa con tale chiarezza, noi risponderemmo primamente, che qui non cercasi quale conoscenza di sè stessa avrebbe l'anima, se non fosse unita al corpo; ma quale ha nelle condizioni della sua vita presente. Essendo poi essa di natura sua ordinata all'unione col corpo, dovrà pure esserle naturale quella conoscenza di sè stessa, di cui è capace in siffatta unione. Faremmo perciò meglio a spiegare con S. Tommaso l'imperfezione della conoscenza, che ha l'anima di sè stessa, appunto dalla condizione, che da quell'ordinamento si presuppone. Perchè l'anima nostra, conforme a questa sua destinazione, non è intelletto secondo tutta la sua essenza, ma possiede insieme coll'intelletto anche le potenze sensitive; nulla vieta, che essa possa operare per mezzo di queste ultime, mentre che la potenza intellettuale rimane tuttavia inoperosa. S'egli conviene alla natura dell'uomo, che le potenze inferiori si svolgano più presto, che le superiori, l'ordine delle cose non esige meno, che quelle servano a queste. Appunto in ciò abbiamo trovato la ragione, per la quale la prima operazione dell'intelletto è la percezione dell'intelligibile nelle cose materiali. E da ciò séguita altresì, che tutte le altre cose, che conosciamo, non possiamo conoscerle, se non per mezzo di rappresentanze derivateci dalle cose sensibili, e perciò astratte ed universali. Ora egli è impossibile che un principio intellettuale, il quale originalmente è solo in potenza, il cui primo

(1) Suarez, De anima l. 4. c. 5.

atto è la percezione di cosa distinta da sè, ed il quale per giunta nella sua conoscenza è dipendente dai sensi; egli è impossibile, diciamo, che un siffatto principio intellettuale conosca sè stesso per mezzo della propria sua immateriale essenza. Imperocchè, per conoscere sè stesso in questo modo, dovrebb' essere determinato da questa sua essenza all'atto; e perciò dovrebbe essere in atto fin dalla prima sua origine. Di più, perchè ciò, che si conosce primieramente e per sè, è ancora l'oggetto proprio, secondo il quale l'intelletto conosce tutte le altre cose; dovremmo conoscere non già lo spirituale a maniera del sensibile, ma tutto per rappresentanze puramente spirituali. L'anima umana dunque, il cui intelletto è originalmente in istato di potenza soltanto, e da questo passa all'atto per mezzo delle percezioni sensibili, non può essere manifesta a sè stessa per la propria sua essenza, ma soltanto in seguito di questi suoi atti (1).

103. Ma perchè dunque, ciononostante, leggiamo presso gli Scolastici, e segnatamente presso S. Tommaso, che l'anima umana conosce sè medesima per la sua *presenza,* od anche per la sua *essenza?* Per iscioglière questa contraddizione apparente, dobbiamo in primo luogo, col medesimo S. Dottore, distinguere la pura percezione del nostro essere concreto ed individuale, dalla conoscenza della nostra natura, cioè della qualità del nostro essere; ossia la *coscienza* di noi stessi dalla *conoscenza* di noi stessi; e poi rammentarci quel che insegnano gli Scolastici, intorno alla conoscenza abituale ed attuale. Per conoscenza abituale essi intendevano quella disposizione dell'intelletto, per la quale

(1) Summa p. 1. q. 87. a. 1.

esso è in istato di formare, ogni qual volta il voglia, certe rappresentanze; intendevano cioè i concetti quiescenti nel nostro spirito, da loro denominati *species impressas*. Se dunque essi dicono, che l'anima si conosce per la sua essenza, parlano soltanto della percezione del proprio essere individuale, della coscienza; ed anco riguardo a ciò non intendono altro, se non che l'anima, per essere attualmente conscia di sè stessa, non ha bisogno di una forma conoscitiva *(species)*, la quale in essa sia a guisa di un abito. Pertanto il conoscere l'anima sè stessa per la sua essenza o per la sua presenza, non vuol dire che essa conosce la sua essenza immediatamente, e non già per mezzo delle sue operazioni; ma vuol dire che, per percepire il proprio suo essere per mezzo della sua attività, essa non ha bisogno di una specie intelligibile, formata dall'astrazione, ma che a ciò basta, che la sua essenza sia presente nel suo atto.

Che se altri intorno a ciò avesse parlato in modo ambiguo ed oscuro, la sentenza di S. Tommaso non può restare per questo in alcun modo dubbiosa. Trattando più ampiamente della presente materia, egli esprime la questione da sciogliersi in questo modo: « Se la mente conosce sè stessa per la sua essenza, o per mezzo di qualche specie (1). » Per rispondere, dichiara, che all'*attuale* coscienza di sè stessa non perviene la mente, se non per la coscienza de' suoi atti; giacchè per ciò solo sappiamo di avere un'anima, di vivere e di essere, perchè sappiamo di sentire, di pensare, e di esercitare altri atti vitali. Se si domanda

(1) Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat vel per aliquam speciem. *De verit. q.* 10. *de mente, a.* 8.

poi della coscienza *abituale,* o di ciò, che mette l'anima in istato di passare all'attuale coscienza, si può dire che essa conosce se stessa per la sua essenza. E veramente, affinchè per mezzo dei suoi atti l'anima diventi conscia di se stessa, basta che essa stessa, cioè la sua essenza, sia presente nel suo atto. Non ha bisogno d'una forma conoscitiva, d'una specie; perchè questa si richiede affinchè l'oggetto, il quale non può essere fisicamente nel conoscente, sia in lui presente in modo ideale. Ma la sua essenza è presente all'anima quanto all'essere suo fisico. Siccome dunque acciocchè l'anima conosca i suoi atti, non è altro necessario, se non che essa sia un principio capace di essere conscio di quanto avviene in lui; così, acciocchè per mezzo dei suoi atti l'anima divenga conscia del suo essere, non si richiede altro, se non che ella sia un principio capace di percepire, non solamente i fenomeni, ma eziandio l'essenza e l'essere stesso delle cose; giacchè, nel nostro caso, l'essere, che deve venire percepito, è presente nell'atto come la cagione ed il principio, dal quale l'atto stesso procede (1).

(1) Quantum igitur pertinet ad primam cognitionem (qua cognoscitur, an sit anima), distinguendum est; quia cognoscere aliquid est habitus et actus. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere. Unde dicit Philosophus (in l. 9. Ethic. c. 9): *sentimus autem, quod sentimus, et intelligimus quod intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quod sumus....* Sed quantum ad cognitionem habitualem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua sibi est praesens, est potens exire in actum cognitionis suis ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicuius scientiae

In altra occasione osserva S. Tommaso, che i filosofi e nominatamente Aristotele usano qualche volta della parola *habitus* in un senso più ampio; designando con essa la disposizione, per la quale un principio è assolutamente capace di operare, cioè prescindendosi se l'abbia per la propria sua essenza, ovveramente l'acquisti per una qualità a lui non essenziale. E con ragione; giacchè la parola *habitus* esprime una certa abitudine del principio, la quale esso può avere per la stessa sua essenza. In questo senso si può dire, che l'abituale coscienza di sè stesso sia innata all'uomo; mercecchè egli la possiede, non già, come l'abituale conoscenza delle cose, per mezzo delle loro specie astratte, ma per l'essenza dell'anima sua, la quale certamente gli è innata (1).

104. Tutt'altrimenti va la bisogna, allorchè non si tratta della semplice percezione del nostro essere, ma della cognizione della qualità di quest'essere stesso. Per conoscere non solamente che siamo, ma anche quello che siamo, non basta che la nostra essenza ci sia presente in quella attività, di cui siamo conscii.

habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem, quod percipiat anima, se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, *sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.* De verit. *q.* 10. *a.* 8.

(1) Intellectus noster nihil actu potest intelligere, antequam a phantasmatibus abstrahat; nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae: sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere.... Et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse. *Ibid. ad* 1.

Egli è ben vero, che nella coscienza di noi stessi, originata da questa presenza, noi distinguiamo il nostro essere dal nostro pensare. Anzi la coscienza di noi stessi non nasce, se non per questa distinzione: giacchè non possiamo percepire un pensiero come *nostro*, senza opporre l'esser nostro al pensare nostro; tanto che dicendo: *io penso*, ognuno riferisce il pensiero, che percepisce, a sè medesimo, come a subbietto ed a principio di esso pensiero. Ma siccome conosciamo questo subbietto o principio soltanto per mezzo degli atti, che in lui e da lui sorgono; così non possiamo dedurre le sue qualità, se non dalle qualità dei suoi atti. E queste come le conosciamo? Non già per mezzo della semplice coscienza; giacchè, per quanto immediata ella sia, col mezzo di essa non abbiamo altro, che una percezione intellettuale dell'esistenza del nostro pensare, e non già della natura e della qualità del medesimo. Nella coscienza troviamo il nostro pensare insieme col suo contenuto, e con tutte le accidentalità dell'apparenza d'una esistenza concreta. Per conoscere l'anzidetta qualità, dobbiamo prima separare l'atto dal suo contenuto, ossia il pensiero dal pensato, e poscia svestirlo anche di tutto ciò, che in esso è accidentale. Soltanto dopo averlo appreso mediante questa astrazione, possiamo conoscere dall'una parte la sua diversità dalla conoscenza sensibile, e dall'altra la sua dipendenza dalla medesima; e per mezzo di ciò la sua natura. Ciò che vale del nostro pensare, vale anche del nostro volere. Noi siamo conscii immediatamente della sua esistenza; ma la sua natura non ci si palesa, se non in virtù d'una considerazione astraente e comparativa. Dopo poi trovata e co-

nosciuta la proprietà del pensare e del volere umano, ci si apre la strada a quella conoscenza dell' essenza umana, la quale ci è possibile. Imperciocchè avendola appresa come un soggetto, dal quale procede un tale pensare ed un tale volere, ne deduciamo e la sua immaterialità, e la sostanziale sua unione col corpo, e tutte le altre verità necessariamente collegate con queste. Ecco perchè S. Tommaso dice, che l'anima nostra conosce che è, per ciò solo che è presente a sè stessa nella sua attività; ma per conoscere quello che essa è, deve fare delle accurate e sottili investigazioni. Il che dal medesimo S. Tommao si dimostra eziandio per la esperienza. Di fatto, se l'anima per la sua presenza sola conoscesse non solamente che è, ma anche quello che è; allora questa conoscenza sarebbe egualmente facile, chiara e certa come quella. Di fermo, nessuno ha mai dubitato, nè potrà dubitare ch' egli sia, viva, pensi e voglia; ma quale sia la natura del principio che in noi è, vive, pensa e vuole, non possiamo saperlo, se non con lunghe e laboriose speculazioni, nelle quali corriamo rischio di cadere in molti dubbii ed in molti errori (1). La ragione di tutto questo è, che l'intelletto nostro, benchè in opposizione col senso abbia per obbietto suo proprio l'essenza delle cose, e non già i semplici loro fenomeni; tuttavia non conosce siffatta

(1) Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia; sed requiritur diligens et subtilis inquisitio: unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt. *Summa p.* 1. *q.* 87. *a.* 1. *cf. de verit. l. c.*

essenza immediatamente, ma solo per mezzo dei fenomeni. Quindi avviene che l'intelletto conosce la quiddità o l'essenza delle cose, soltanto per mezzo di rappresentanze astratte ed universali; e però non può conoscere, se non connettendo e paragonando questi concetti stessi nei giudizii e nei raziocinii, cioè discorrendo (n. 36).

II.

Di ciò che abilita l'anima a conoscere sè stessa.

105. Si reputa da molti a grande merito del Cartesio l'avere scoperto, che nell'uomo la coscienza di sè stesso non è frutto di un'argomentazione logica, ma sì di una semplice visione mentale. E pure i nostri lettori si saranno accorti, che questo già è contenuto nella dottrina di S. Tommaso, da noi riferita. Se l'anima per conoscere sè stessa dalla sua attività, non ha bisogno di formare un concetto astratto ed universale; molto meno avrà bisogno dell'argomentazione, la quale non ha luogo, se non col subordinare il particolare all'universale. Se non che, allorquando noi più sopra, spiegando il pensiero di S. Tommaso, dicemmo che l'anima può conoscere sè stessa dalla propria sua attività, nella quale si trova presente come suo principio, perchè essa è un principio capace di percepire non solamente i fenomeni, ma anche l'essere e l'essenza; dicendo noi queste cose, forsechè abbiamo voluto togliere in prestanza dalla filosofia cartesiana il suo principio fondamentale, affine di nascondere con esso un lato difettivo della Scolastica? Ovvero ha anche la Scolastica conosciuto la connessione della

coscienza di sè colla natura spirituale dell'anima nostra, e quindi anche l'importanza che essa ha per tutta la scienza? Vediamolo.

Ciò, che discute distesamente S. Agostino (1), costumavano ancora gli Scolastici di provare con accuratezza, che nelle creature dotate del solo senso si trova una certa conoscenza del proprio loro conoscere, percependo esse non solamente gli obbietti, ma pur anche la propria *percezione*. Peraltro i medesimi Scolastici notavano, che questa percezione, che il senso ha della propria attività, non è un atto conoscitivo veramente distinto dalla percezione dell'oggetto, sicchè al senso si possa attribuire la riflessione propriamente detta (2). Imperocchè se il senso non solamente sperimentasse il suo atto per l'atto stesso, ma lo potesse contemplare come un altro oggetto, conoscerebbe anche sè stesso come principio del suo percepire, e sarebbe perciò capace di scienza e di certezza. Ora soltanto la sostanza spirituale conosce per mezzo dei suoi atti la sua essenza; e quindi è, che essa sola può giudicare della sua conoscenza ed acquistarne certezza. È questa una prerogativa delle creature più perfette, le quali nelle loro operazioni escono in qualche modo fuori di loro (*si esternano* dice la moderna filosofia); ma nello stesso tempo si rigirano perfettamente in loro medesime, fino

(1) De lib. arbitrio l. 2. c. 4.

(2) Notandum est, quod actus cognoscendi duplicitur potest cognosci; uno modo proprie tanquam obiectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem: alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per semetipsum. *Suarez de anima l.* 3. *c.* 11. *cf. S. Thom. infra n.* 106. *Capreol. in l.* 3. *dist.* 44. *q.* 1. *Scot.* 4. *Dist.* 45. *q.* 3. *Toledo n.* 3. *de an. c.* 2. *q.* 3.

alla loro essenza (cioè *s'internano*). Le forze della natura prive di sentimento non si ripiegano per nessun modo in loro medesime, perchè in nessun modo conoscono la loro attività. Le creature dotate solamente del senso, cominciano a ritornare in sè, percependo la loro attività; ma esse si fermano per dire così a mezza strada, perchè la conoscenza, di cui hanno apprensione, dimora in mezzo tra il conosciuto ed il conoscente. Ma le sostanze spirituali compiscono quel ritorno, conoscendo non solamente la loro attività, ma anche l'essenza, dalla quale questa procede. Perciò si legge nel *Libro delle Cause*, che ogni ente, il quale conosce la sua essenza, ritorna perfettamente alla sua essenza (1).

106. Ma in che consiste questa perfezione delle sostanze spirituali, in virtù di cui esse sono capaci di

(1) Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. Cuius ratio est, quia illa, quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa. In hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognitionem et cognitum. Sed reditio ista completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in libro de Causis (propos. XV.) quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cuius hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit, nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere. *S. Thom. De verit. q.* 1. *a.* 9.

un tale ritorno in loro medesime? Non si deve dimenticare, dice S. Tomaso, che noi parliamo metaforicamente, quando parliamo di questo ritorno all'essenza. Nella conoscenza intellettuale non vi è moto, nè un uscire fuori di sè, nè un ritorno a sè in proprio senso; ma parliamo di un processo, in quanto da un conoscibile passiamo ad un altro: e questo passaggio ha luogo nella conoscenza di sè stesso, di modo che può essere comparato ad un' uscita e ad un ritorno. Di fatto l'anima in primo luogo conosce una cosa, posta fuori di sè; poscia si rivolge sopra quella sua conoscenza, ed infine sopra la facoltà conoscitiva, e sopra la sua essenza. Propriamente però questo ritorno all'essenza non è altro, che la perfezione, in virtù della quale la sostanza spirituale ha un essere per sè ed in sè sussistente. Le altre forme vitali, che non hanno un tale essere, sono per così dire diffuse sopra un altro *(esternate)* e non raccolte in sè. Ma le forme sussistenti, ed indipendenti dalla materia si diffondono sulle cose esistenti fuori di sè in modo, che mentre influiscono sopra di loro perfezionandole, rimangono in sè medesime (1). La mente pertanto conosce sè stessa, perchè, uscendo da sè, rimane in sè.

(1) Locutio haec, qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica. Non enim in intelligendo est motus, ut probatur in l. VII. Phys. (com. 20.). Unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad obiectum, et deinde revertitur super actum, et deinde super potentiam et essentiam.... ed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam in libro de Causis nihil aliud dicitur, nisi subsistentia rei in se ipsa. Formae enim in

La stessa verità dal S. Dottore in altra occasione ci è spiegata dall'atto conoscitivo in un modo ancora più preciso. Siccome il principio materiale non può esistere, senza la materia; così non può operare, se non nella materia, formandola ed effigiandola. Quindi la virtù conoscitiva sensitiva deve formare nell'organo del senso la forma, ossia la specie sensibile, per la quale conosce; tanto che il suo percepire non è atto della sola anima, ma insieme eziandio del corpo. Per contrario la potenza intellettuale, propria dello spirito in quanto tale, genera in sè medesima le forme, per le quali conosce; di modo che nell'atto conoscitivo quelle sono una sola cosa con lei (n. 28.). Finchè dunque l'anima nostra non conosce, se non per mezzo del senso, non può diventare conscia di sè stessa; perchè quest'atto procede bensì dall'anima, ma non si compie in essa, sì nell'organo del corpo. Tostochè poi conosce per mezzo dell'intelletto, si deve in essa anche risvegliare la coscienza di sè medesima. Imperocchè un principio conoscitivo, la cui attività si com-

se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad s ipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effu duntur, eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per maneant. *De verit. p.* 2. *a.* 2. *ad* 2.

Ma eziandio nell'Opera, che come corso scolastico era nel mani di tutti, la stessa dottrina brevemente si riassume: Redire s essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in seips Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodam modo supra illam effunditur; in quantum vero in se ipsa habet ess in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt sub stentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seips sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes per se subsistent cognoscunt se ipsas. Et propter hoc dicitur in libro de Causis, e *Summa p.* 1. *q.* 14. *a.* 2. *ad* 1.

pie in lui medesimo, deve rendersi a sè manifesto per questa attività (1).

Noi sappiamo già, che gli Scolastici da questa perfezione della nostra mente, dalla quale comprendono la coscienza di noi stessi, spiegano eziandio generalmente la conoscenza intellettuale (n. 28, 76.). Per la stessa ragione dunque, per la quale lo spirito è capace di conoscere la sua essenza ed il suo essere, ha anche la virtù di apprendere l'essenza delle cose fuori di sè, e di arrivare perciò alla scienza, cioè alla conoscenza delle cose dalle loro cagioni.

107. Inoltre insegnarono gli antichi espressamente, che la mente intanto solo può acquistare la certezza, in quanto conosce non pure i suoi atti, ma eziandio la sua essenza. E ciò è propriamente quello, che, nel luogo di sopra citato, S. Tommaso si accinge a provare. Noi acquistiamo la certezza, ogni qual volta percepiamo la verità della nostra conoscenza, cioè la conformità del nostro pensare coll'essere delle cose. Ora ciò non potrebbe conoscersi dalla nostra mente, se essa conoscesse soltanto i suoi atti, e non ancora la natura dei medesimi; nè potrebbe conoscere la natura della sua attività, se non conoscesse la natura del principio attivo, cioè di sè stessa, intendendo che appartiene all'essenza di un tal principio il conoscere le cose, come

(1) Quia intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus, hinc est, quod potest super actus suos reflecti, cum vult, quod non potest sensus: non enim (intellectus) utitur medio corporeo, cuius non est percipere, quod in eo fit: sed cum sit unum agens, cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam eius, percipit actum ipsum, cum vult, complete, quod non potest sensus. *Opusc.* 14. *De natura verbi intellectus.*

sono. Il senso per contrario percepisce bensì l'oggetto com'è, ma non è capace di conoscere la verità di questa percezione. Perocchè esso conosce il suo atto, il suo percepire; ma non conosce la sua essenza, e perciò neppure la natura e la qualità de' suoi atti. Da ciò S. Tommaso inferisce questa conseguenza: perciò la mente è capace di conoscere la verità della sua conoscenza, perchè nella sua attività si rivolge sopra sè stessa (1). La quale dottrina del S. Dottore è pienamente conforme a tutta la teorica della conoscenza professata dagli Scolastici, e quella sentenza del rivolgersi dello spirito sopra sè stesso, era tanto comune, che, in opposizione al senso, si denomina lo spirito *principium quod supra se ipsum reflectitur,* o più brevemente *principium reflexivum.*

108. Per comprendere in poche proposizioni le cose fin qui ragionate, diciamo adunque: Lo spirito

(1) Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est, sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum; non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem. Quod quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, secundum quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum suum, dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens neque naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. *De verit. q.* 1. *a.* 9.

acquista la conoscenza di sè stesso per mezzo della sua manifestazione; ma questo modo di conoscere non è una deduzione secondo le leggi del sillogismo, nè un'astrazione, quale si compie dall'intelletto nella formazione dei concetti; lo spirito conosce se stesso dalla sua manifestazione, perchè in questa esso è presente qual principio della medesima, e per ciò è impossibile che giammai dubiti del proprio suo essere (1). La capacità poi di conoscere sè stesso in questa maniera gli vien dall'essere un principio immateriale; cioè un principio, il quale benchè, come forma vitale, perfezioni un altro, cioè il corpo; pure non è da questo dipendente nel proprio suo essere. Da questa sua libertà ed indipendenza viene, che nell'attività, colla quale l'anima apprende le cose fuori di sè, non esce fuori di sè medesima, ma, operando al di fuori, rimane in sè e presso di sè. Per questo medesimo ancora è capace di conoscere le cose fuori di sè, quanto all'immutabile loro essenza, e di comprendere da questa i mutabili loro fenomeni. Infine perchè conosce non solamente il suo essere, ma eziandio la sua essenza e la qualità di questo suo essere, è capace altresì di giudicare della natura del suo conoscere, e divenire con ciò conscio della verità del medesimo ed acquistare indi la certezza.

Dopo tutto ciò, vorrà, potrà forse il Günther ripetere, che gli Scolastici non abbiano avuto alcun sentore della idea, ossia del pensiero proprio dello

(1) Intorno a questa impossibilità S. Tommaso in altra occasione si esprime pressochè colle parole del Cartesio: Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu: *in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse. De verit. q.* 10. *a.* 12. *ad* 7.

spirito? O non sono forse queste loro proposizioni le medesime, alle quali egli dà tanta importanza nella dottrina intorno allo spirito, e le quali in tutte le sue opere mette avanti, come i soli veri iniziamenti della specolazione? Intanto noi non vogliamo con questo asserire altro, se non che l'antichità ebbe ottimamente conosciuta l'idea, sì in quanto generalmente è la comprensione del principio reale delle cose, e sì in quanto in particolare è la comprensione, che lo spirito ha del proprio suo essere; ma in nessun modo intendiamo già, che l'antichità abbia quinci dedotto quei medesimi principii della speculazione, i quali dal Günther si vorrebbero far prevalere. Nelle seguenti ricerche la grande differenza, che a riguardo di questi ha luogo, verrà sempre più in luce. Per ora passiamo a considerare, come in tutt'altra guisa, da quella del Günther, gli Scolastici spieghino l'origine del conoscimento di sè stesso.

III.

Se l' uomo debba essere destato alla coscienza di sè, per mezzo di un altro essere già conscio di sè medesimo.

109. Secondo la dottrina degli Scolastici, il corpo e l'anima sono nell'uomo congiunti in unità di essere sostanziale. Lo stesso principio, che in lui pensa e vuole, percepisce anche per mezzo dei sensi, e trasfonde nel corpo la forza vitale. L'intelletto, il senso e la vita non possono perciò considerarsi come tre diversi principii o sostanze; ma debbono riguardarsi come tre diverse potenze dell' unica sostanza spirituale. Come poi l'esperienza c' insegna, che le potenze superiori non operano senza il concorso delle inferiori (l' in-

telletto non senza i sensi, questi non senza la vitalità), ma bensì le inferiori possono operare senza il concorso delle superiori; così noi ci spieghiamo senza difficoltà, perchè nei bambini lo spirito può operare come forza vitale e come potenza sensitiva, mentre l'intelletto non si è ancora destato ad alcuna attività. Formato che siasi il senso interno, ed acquistato che abbia la fantasia un certo grado di svolgimento, comincia l'attività della potenza conoscitiva intellettuale, generando colla forza a lei inerente le rappresentazioni intellettuali delle cose, dai sensi percepite. Ma della natura dello spirito è proprio, che conosca non solamente la cosa fuori di sè, ma anche il suo stesso pensare, e per mezzo di esso l'essere suo e la sua essenza; e questa conoscenza della sua attività e del suo essere, cioè la coscienza di sè medesimo, accompagna tutto il suo pensare. Così gli Scolastici.

Secondo il Günther, il corpo ha un proprio principio, essenzialmente diverso dallo spirito; il quale principio lo vivifica e lo rende sensibile. Secondo lui, possono perciò i sensi percepire, e la fantasia delineare le sue immagini comuni, prima che lo spirito si sia svegliato a qualunque siasi attività, alla quale egli si desta soltanto in seguito dell'influsso, che sopra di lui esercita un altro spirito già conscio di sè stesso. Per un siffatto influsso si manifesta la doppia potenza dello spirito, cioè la sua *recettività* e la sua *spontaneità;* la coscienza poi di sè stesso nasce da ciò, che esso spirito conosce queste sue manifestazioni in opposizione alla sua essenza, come a loro cagione.

110. Ma, di grazia, sopra quale ragione fonda il Günther quella asserzione, necessaria nella sua teorica,

che lo spirito, soltanto per mezzo di un altro spirito, possa essere destato alla coscienza di sè stesso? Si è detto, che, in prova di quest' asserzione, potea bene addursi l'esperienza universale. Ma questo non sarebbe, che riprodurre il paralogismo, onde il tradizionalismo si vale per illudere altrui. I fatti storici provano, senza dubbio, che l'uomo ha bisogno della educazione, affinchè le sue potenze vengano perfettamente esplicate; ma nessuna esperienza può provare, che, senza educazione, l'uomo non possa in nessuna maniera giungere a pensare, e che anche alla prima parola interna debba arrivare per la parola esterna di un altro essere intelligente. Nè del pari si potrà dedurre da quello, che sappiamo del misero stato di popoli o di uomini individui isolati, che l'uomo, senza commercio di altri uomini, non possa arrivare neppure alla coscienza di sè stesso. Il Günther stesso rammenta bensì il fatto di Gaspare Hauser (1), ed i tradizionalisti citano alcuni pochi esempii dello stesso genere. Ma come potrà fondarsi sopra tali fatti, non confortati da larga esperienza, una proposizione di tanta rilevanza per tutta la speculazione? Le notizie bene scarse, che abbiamo sopra questi fatti, non ci permettono di giudicare con certezza intorno allo stato intellettuale di quegli uomini sventurati; e chi ci assicura, che coloro, che ci dànno queste notizie, abbiano fatto sopra di essi accurate e compiute osservazioni? Finalmente potrassi mai per via di osservazione conoscere ciò, che è capitale per la presente questione? Noi pensiamo che no. Come non possiamo esplorare la maniera ed il momento, in cui nei fanciulli, coi quali conviviamo, si sveglia lo spirito alla

(1) Proped. vol. I. p. 106.

conscienza di sè stesso; così l'osservazione, quanto che perspicace, potrà difficilmente decidere, se agli adulti, che a noi compariscono affatto incolti, manchi veramente la coscienza di loro stessi ed ogni uso della ragione.

Vi è poi grande motivo di dubitare, che il Günther medesimo abbia dato gran peso a cosiffatte esperienze. Egli fonda la sua asserzione piuttosto sopra ragioni dedotte dalla natura della cosa, che non sopra fatti. Lo spirito, egli dice, si riconosce non solamente come attivo, ma insieme come non sempre attivo; e conseguentemente come posto in attività. Deve perciò considerare il suo essere, ora determinato, come un essere *originalmente indeterminato*. Ma egli è impossibile, che un essere indeterminato determini sè stesso; che un essere inattivo desti sè stesso all'attività. Lo spirito dunque deve essere destato alla manifestazione della sua spontaneità da un influsso estraneo. E siccome da questa sua limitazione, in vigor della quale non può manifestare sè a sè stesso, conosce la sua contingenza, l'essere cioè non da sè stesso esistente; così si può viceversa dalla contingenza del suo essere dedurre la limitazione nella sua manifestazione. Quell'essere solo *che è da sè,* può anche *manifestarsi da sè*. Chi dunque riconosce, che lo spirito è un essere contingente e creato, deve anche riconoscere, che, nella sua manifestazione a sè stesso, deve dipendere da un influsso esteriore. Ora egli è certamente impossibile, che lo spirito immateriale, per mezzo di un influsso della natura materiale, passi dalla sua originale indeterminazione alla determinazione, ossia dall'essere all'esistenza; imperocchè *niente può essere mosso se non*

dal simile. Soltanto dunque un altro spirito, già conscio di sè stesso, può aiutare lo spirito a manifestare a sè il proprio essere (1).

111. Prima di tutto vediamo che cosa, secondo la teorica degli Scolastici, si debba dire dell'asserzione, che lo spirito non può all' originaria, o prima sua manifestazione venire determinato dalla natura materiale. A giudicare di questo punto, nella dottrina degli Scolastici, tutto si riduce a questo: Come cioè lo spirito giunga al concetto intellettuale, ossia come divenga in esso attivo l' intelletto; atteso che insieme con questa attività nasce eziandio la coscienza di sè stesso. Tutti gli Scolastici consentono bensì, che l' intelletto nella sua attività è dipendente dalla fantasia; ma colla stessa unanimità insegnano, che la percezione intellettuale non viene impressa nella mente dalla fantasia, ma piuttosto è generata da una forza tutta propria dello spirito come tale, cioè in opposizione ai sensi. Benchè dunque l' attività dell' intelletto dipenda dalla presenza del fantasma, o vogliamo dire della rappresentanza sensibile; tuttavia l' intelletto non soggiace a veruna azione provegnente da quella.

A nessuna operazione, dirassi, la quale in esso produca il pensiero; ma non però a nessun influsso, che lo muova a pensare. Questa anzi sembra essere la sentenza degli Scolastici.

La dottrina degli Scolastici è, che le potenze dell' anima vengono eccitate parte dall' oggetto ad esse corrispondente, parte dall' azione che l' una esercita

(1) Proped. vol. 1. pag. 171. 233. 239. Eur. ed Her. pag. 365. Tommaso a scrupulis pag. 165. Capi di Giano pag. 257. etc.

sopra dell' altra (1). In primo luogo dunque, secondo loro, non si potrà dire, che la percezione sensibile eccita l' intelletto al pensare, se non in quanto per mezzo di essa si rende presente allo spirito una cosa, la quale è anche oggetto della conoscenza intellettuale. Secondamente, e questo è capitale, una siffatta rappresentazione non potrebbe esercitare quell' influsso eccitante, se non fosse lo stesso spirito, che conosce per mezzo dei sensi e per mezzo dell' intelletto. L'essenza dello spirito non è nè l'intelletto, nè il senso, nè la vitalità; ma essa è il fondamento, in cui sono radicate queste tre potenze. Ammessa questa unità del principio, si comprende, come l' intelletto nella sua attività dipenda dalla fantasia, e si spiega altresì come, nello spirito vivente e già attivo per mezzo del senso, basti la semplice presenza del fantasma, perchè cominci anche l' intelletto ad operare. Esso non può uscire in atto, prima che la conoscenza sensitiva abbia acquistato un certo grado di perfezione; ma tosto che l'abbia acquistato, sorge il conoscere intellettuale, non già perchè l' immagine della fantasia, che è sempre qualche cosa di materiale, operi sopra la sostanza dello spirito; ma piuttosto perchè appunto quello spirito, il quale produce l' immagine e per mezzo di essa conosce sensitivamente, possiede eziandio una facoltà conoscitiva più elevata. Se è assurdo, che un principio del tutto inattivo divenga attivo, senza alcuno influsso esterno; non è tuttavia

(1) Excitatio potentiarum animae duobus modis fit: uno ab obiecto,... alio modo per quandam efficientiam quasi moralem, per naturalem sympathiam, quam habent ex eo, quod in eadem essentia animae radicantur. *Suarez Metaph. disp.* 22. *s.* 2.

assurdo, che uno stesso principio, il quale è già attivo per una sua forza inferiore, divenga attivo altresì per una forza superiore, tostochè si è compiuta la condizione posta alla sua attività. Imperocchè ciò, che allora desta la potenza assopita, non è tanto un prodotto della potenza inferiore (nel nostro caso la percezione sensibile), quanto piuttosto l' attività del principio che produce (nel nostro caso il conoscere dello spirito, per mezzo del senso) (1).

(1) Intellectus agens numquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur: sed haec determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis (in intellectum), nisi ex vi unionis, quam habent in eadem anima... Est enim notandum, phantasma (phantasiam) et intellectum hominis radicari in una eademque anima: hinc provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando. Unde (quod infra patebit) eo ipso quod intellectus operatur, etiam imaginatio sentit. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus; inesse tamen animae rationali vim spiritualem ad efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa sensibili cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris. *Suarez Ibid.*

Veggasi di sòpra n. 74. 75. cf. S. Th. 3. p. 1. q. 84. a 6. — Greg. de Val. Vol. I. disp. 6. q. 5. p. 2. Ed il Suarez medesimo si spiega con precisione ancora maggiore, ove dimostra che l' intelligenza pura, ossia l' angelo, non riceve le idee delle cose per mezzo dell' astrazione: Ratio ob quam, sine interventu proprii corporis, informati a spiritu, non possit spiritus immediate a materiali re speciem accipere, est, quia naturaliter non potest spiritus immediate et directe pati aut affici aut excitari ab obiecto materiali, quia est spiritui omnino improportionatum. Ut ergo spiritus a corporeo obiecto excitetur, necessarium est, ut sit naturaliter unitus corpori, et quod (ipse spiritus) per illud cognitionem suam inchoet, quod sine sensibus facere non potest. Et ideo fieri etiam non potest, ut sine ministerio sensuum spiritualis potentia species a rebus materialibus accipiat. Nec refert, quod cognitio sensuum et phantasiae materialis sit, quia in homine sunt radicatae in eadem anima spirituali, et id satis est, ut per eius ministerium intellectus speciem sibi proporzionatam accipiat. *Tom.* 2. *De Angelis l.* 2. *c.* 6.

112. Ma se, come vuole il Günther, lo spirito è un principio diverso dall' anima , che conosce per mezzo dei sensi, abbiamo, prima che in lui si risvegli la coscienza di sè stesso, non solamente una *potenza in quiete;* ma, se è lecito parlare così, un *principio in quiete,* ossia una sostanza destituta di qualsiasi attività. Siccome un tale principio, dato che sia possibile, non può destarsi al primo suo atto , senza un influsso esterno, e siccome nessuna cosa corporea può esercitare un tale influsso sopra la sostanza spirituale; ne segue certamente, che si richiederebbe l' influenza di un altro spirito già attivo e conscio di sè. Da ciò si vede, come il Günther dalla distinzione, che fece tra lo spirito e l' anima , si trovò costretto ad ammettere, che lo spirito debba essere destato all' attività da un altro spirito. Adunque se si può dimostrare, essere affatto erronea cotesta dottrina; da ciò solo conseguita doversi rigettare il così detto Dualismo del Günther. Ora una tale dottrina è certamente erronea , siccome quella, che suppone l' esistenza di una sostanza priva di qualsiasi attività ; cosa che in verun modo non può ammettersi.

Senza dubbio anche il Günther ammetterà , che lo spirito è creato e congiunto al corpo nella prima formazione di questo. Se così non fosse, il fanciullo non sarebbe un essere umano prima dell'uso della ragione. Se dunque lo spirito non fosse altro, che il principio del conoscere e del volere intellettuale, e non anche quello della vita corporale e della conoscenza sensitiva, seguirebbe necessariamente, che esso spirito, prima di svegliarsi alla coscienza di sè, rimane senza veruna attività. Ed il Günther lo dichiara espressamente nei

luoghi citati, dicendo, che lo spirito deve presupporsi come un soggetto *originalmente inattivo*, e però anche *indeterminato*. Ma noi domandiamo: una tale supposizione è essa ammissibile? E possiamo noi anche solamente concepire lo spirito originalmente privo di ogni qualsiasi attività? Anche prima di essere conscio di sè, lo spirito è un essere attuale, per sè esistente ed essenzialmente diverso dal corpo, essendo una vera sostanza. Ora neppure nel mondo dei corpi vi ha un essere, nel quale nessuna forza sia in atto: molto meno dunque potrà darsi una sostanza spirituale priva di ogni attività. Questo sarebbe altrettanto che dire, lo spirito potere avere l'esistenza senza vivere.

113. Si opporrà, che un principio ancora inattivo può bensì essere senza vita attuale, ma non già senza la potenza di vivere, e perciò supporsi lo spirito dal Günther originalmente senza attività, ma tuttavia colla *destinazione* e coll'*attitudine* all'attività. Tra la possibilità, priva di ogni essere reale, e l'attualità, che non è semplice essere, ma esistenza, vi ha un terzo in mezzo, cioè la potenza come un essere, che non si è ancora manifestato. Perciò il Günther non asserisce che lo spirito, non ancora destato, abbia la esistenza; ma dice che con destarsi passa dall'*essere* all'*esistenza*, e che questo svolgimento e un *differenziarsi* della sua essenza.

Pure in tutto questo ragionamento, lungi dal trovare alcuna giustificazione della supposizione gunteriana, vi troviamo piuttosto aggravato il travolgimento. In un essere vivente dobbiamo bensì distinguere la vita dalla potenza di vivere. Ma da ciò segue soltanto, che la vita attuale, siccome manifestazione di questa

potenza, è moltiplice; e che perciò la potenza può essere senza questa o quella, ma non già senza veruna qualsiasi manifestazione di vita. Questo sembra che contrasti coll' opinione comune, almeno a riguardo degl' esseri materiali. Difatto si parla p. e. di una forza vitale nascosta nel seme, la quale senza dubbio non ancora è attiva. Ma primieramente, secondo la ben fondata sentenza, che non solamente i fisici recenti, ma anche S. Tommaso e lo Scoto colla maggior parte degli Scolastici sostengono, dobbiamo intendere questa potenza, non come una forza distinta dalla materia del seme, ma piuttosto come una qualità del medesimo, la quale fa sì, che, per l'influenza di cause esterne, essa forza possa essere generata nella materia (n. 78). Che se tuttavia essa già fosse nella materia prima di questo svolgimento, come un che di reale da lei distinto, e perciò come una forza nel vero senso assopita; essa certamente non potrebbe concepirsi come tale, se non perchè non ha un essere in sè stessa, ma soltanto in un altro, cioè nella materia. Una virtù vitale, la quale, come lo spirito umano, è bensì unita ad un altro, ma da esso è indipendente nel suo essere, ed esiste in sè e per sè, non può certamente concepirsi come assopita. Se poi il Günther oppone questo stato, come l' essere all' esistenza, e questa identifica coll' attività e colla manifestazione dell' essere; ciò non può avere alcun peso per la nostra questione, secondo che qui noi la trattiamo. Imperocchè se, per l'addotta ragione, lo spirito non può essere privo di ogni attività, ne segue che il semplice essere può in lui, soltanto nel nostro modo di concepire e non già in realtà, precedere all' esistenza, posto anche che questa

sia identica alla sua manifestazione ed attività. Peraltro noi investigheremo più sotto se il Günther con questa definizione dell' esistenza non abbia aderito ad uno dei più gravi errori di quella medesima scuola filosofica, che voleva combattere col suo Dualismo.

114. Siccome è inconcepibile lo stato dello spirito, che il Günther ammette prima della coscienza; così apparisce inesplicabile il modo, nel quale, secondo lui, nasce la coscienza. Egli osserva, che lo spirito conscio di sè non può operare sopra lo spirito non ancora desto, se non per mezzo dei sensi: per esempio, per mezzo della parola, di cui veste il suo pensiere; ma che il *momento spirituale* in questa azione è propriamente quello, che penetra nello spirito non esplicato e lo eccita alla reazione. Che cosa sia codesto *momento spirituale,* e come esso influisca sullo spirito non ancora esplicato, non si dice dal Günther; bensì egli ci dichiara la condizione, dalla quale dipende un cosiffatto eccitamento dello spirito. Questa condizione è, che l'uomo, in quanto individuo della natura, sia già arrivato alla coscienza propria nell' indeliberata formazione dei concetti, e nella significazione di essi per mezzo della parola. Cominciamo pertanto il nostro esame da questo punto.

Poco prima il Günther avea detto espressamente che non arrivando la psiche, che a formare la immagine comune, è riservato allo spirito il perfezionare questa nel concetto, ed imprimere al medesimo il sigillo della libera sua azione per mezzo della parola. Se dunque non contraddice apertamente a sè stesso nel giro di poche linee, dobbiamo intendere, che nella sua teorica precede alla coscienza di sè stesso un

tro atto conoscitivo dello spirito; cioè quello, col quale si forma il concetto. Egli è ben vero, che, secondo lui, lo spirito in ciò è attivo a servigio della natura, e non altrimenti che colla ragione (Verstand); ma potremo ciò non ostante domandare, come il Günther possa chiamare lo spirito, non ancora arrivato alla coscienza di sè stesso, assolutamente *inattivo* e *non esplicato*, e descriverlo come assopito. Si noti poi, che con ciò non viene rimosso quello, che di sopra riprovammo, vale a dire, il rimanere, secondo il Günther, lo spirito per non breve tempo privo di ogni attività vitale. Imperocchè l' indeliberata formazione dei concetti, con cui comincia l' attività della ragione, non ha luogo prima, o almeno non molto prima dell' uso della parola. Mentre poi rimane questa difficoltà, ne sorgono pure altre; le quali, per quanto a noi pare, il Günther non avrebbe dovuto lasciare senza soluzione. Vogliamo dire, che egli era tenuto a mostrare in qual modo lo spirito non ancora svolto possa dalla natura venire eccitato, almeno a quell' attività della ragione, e come per questa attività, che, a quanto pare, si compie dentro di lui, non si desti alla coscienza di sè stesso.

Se egli è il medesimo quel principio (lo spirito), il quale percepisce l' obbietto coi sensi, e lo pensa coll'intelletto, allora si spiega, come già abbiamo detto, senza difficoltà il perchè esso per l' attività di una delle sue forze, sotto date circostanze, venga destato all' esplicamento di un' altra. Ma se il principio apprensivo per mezzo dei sensi fosse diverso dal principio pensante, e quest' ultimo ancora privo di ogni attività, l' eccitamento del medesimo non potrebbe

spiegarsi altrimenti, che per un' azione dell' apprensione sensitiva sopra la sostanza dello spirito. Richiederà forse il Günther, come per l' esplicamento della coscienza di sè l' azione d' un essere già conscio di sè, così, per l' inizio del pensare per mezzo di concetti, l' influenza d' un essere già pensante ; e stabilirà perciò, coi Tradizionalisti, che noi riceviamo il primo pensiero per mezzo della parola di un altro ? Ma noi risponderemo a lui come a questi, che cioè i suoni per sè insignificanti non divengono parole , prima che noi vi annettiamo i nostri pensieri; e che perciò le parole degli altri rimangono per noi senza significazione, finchè non abbiamo trovato i pensieri. Una parola non intesa non si spiega da sè medesima; ed essa non può essere intesa, finchè in noi non siasi destata la potenza intellettiva (n. 50).

115. Per questa ragione la parola o non eccita per niente lo spirito al primo suo pensiere, o lo eccita come qualunque altra manifestazione sensibile. Non dubitiamo punto che il Günther consentirà questo, finchè si parla della sola indeliberata formazione dei concetti, e che limiterà all' eccitamento della coscienza di sè stesso l' assioma : *Il simile non viene eccitato che dal suo simile;* giacchè, secondo lui, soltanto in questo lo spirito perviene al proprio suo pensiero, al pensiero dell' essere come fondamento reale, mentre nel concetto eleva soltanto l' immagine comune alla perfezione del pensiero dell' universale dei fenomeni, e non produce nell' uomo, se non la coscienza propria della natura. Ora dato, che quegl' involontari concetti apprendano solamente i fenomeni, e non già l' essere delle cose; lo spirito nondimeno sarebbe sem-

pre attivo nella loro formazione, facendo notare il medesimo Günther, che esso spirito per mezzo dei segni e della parola imprime al concetto il sigillo della libera sua attività. Ora egli è impossibile, che la natura, ossia la rappresentazione sensibile ecciti lo spirito a questo primo suo atto, senza influire sopra di lui; e così il Günther deve mettersi in contraddizione con S. Agostino e con tutti i filosofi, asserendo che una cosa corporea possa esercitare sopra la sostanza dello spirito una influenza, e modificarla. Se egli rigetta una tale conseguenza, non potrà nel suo Dualismo in verun modo spiegare la formazione dei concetti. Questo anzi fu già il motivo, pel quale Platone, Cartesio, e tutti coloro, che con lui non ammettevano l'unità dell' essere umano, ricorrevano o alle idee innate, o all' intuito perpetuo, che lo spirito avrebbe dell' essere proprio o dell' essere divino, ed a consimili invenzioni. O forse dirà il Günther, che quella *reale unione* dello spirito col corpo, ch' egli pure ammette come base dell' unità formale della coscienza umana, rende possibile, che lo spirito venga mosso dalla sensibilità alla prima attività del pensiero? Allora noi dovremmo replicare, che non possiamo contentarci del semplice nome di unione reale, e che dobbiamo anzi esigere una spiegazione del come uno spirito, in tutte le sue potenze assopito, possa da un fenomeno sensibile essere attuato e determinato ad esplicare la libera sua attività.

Gli Scolastici, come già abbiamo detto, ci dànno una tale spiegazione. Imperciocchè, qualora l' anima umana non è puro spirito, ma anche principio di potenze sensitive, e per ciò unita col corpo in un

essere ed in una essenza; s' intende benissimo come la natura esterna, operando sopra gli organi dei sensi, possa eccitare lo spirito, già attivo come principio vitale del corpo, prima all' uso della facoltà sensitiva, e poi, per mezzo di questa, all' attività intellettuale. In questo modo non si eccita un principio assopito, ma bensì la virtù assopita di un principio già vivente in atto; e ciò che eccita non è l' immagine sensibile, esistente nell' organo corporale, ma è piuttosto l' attività dello stesso spirito, che già percepiva per mezzo dell' immagine.

116. Veniamo ora all' altra questione; perchè cioè l' uomo, formando i concetti, acquisti, come vuole il Günther, soltanto la coscienza della natura, e non ancora la coscienza di sè stesso. Quest' ultima, secondo lui, nasce per effetto dell' influenza d' un essere già conscio di sè, in quanto lo spirito, reagendo a quell' influenza, e ricevendo così in sè stesso una certa impressione, riferisce cotesta impressione non solamente ad una cosa fuori di sè, ma insieme a quello che la sperimenta, e così ritrova sè stesso come soggetto della passione ed azione, contenute nell' impressione; ponendo al medesimo tempo sè in opposizione a questi suoi fenomeni, vale a dire distinguendo sè, qual esistente per sè e qual causa, da ciò che è soltanto in lui, e per mezzo di lui. Ora è egli possibile che lo spirito con libera attività formi concetti, e per essi conosca, sia pure il solo universale dei fenomeni, senza che si dia in esso agente libero un' azione ed una passione? E se è proprio della sua natura il potere conoscere quanto in lui avviene, come non sarà tostamente conscio anche di questo suo ope-

rare e patire? Perchè mai non potrà riferire anche queste manifestazioni al loro soggetto e principio? Risponderà forse il Günther, che non già lo spirito, bensì l'anima, ossia la psiche è il soggetto del concetto? Ma il concetto viene prodotto colla cooperazione dello spirito; anzi questa cooperazione è appunto ciò, per cui diviene concetto. Di questa sua operazione certamente il medesimo spirito deve essere il soggetto; e siccome non era sempre attivo, così alla sua operazione va unita una mutazione, una passione. Il Günther adunque non può negare, che nella formazione spontanea dei concetti, lo spirito sia agente e paziente, massimamente perchè non la psiche sola, ma con essa anche lo spirito acquista una tal quale conoscenza. Ripetiamo dunque la nostra domanda: come mai lo spirito può non divenire conscio di queste sue manifestazioni? Come può non riferirle a se stesso, essendo capace di un tale riferimento? Dirassi certamente, che lo spirito di natura sua è capace della prefata conoscenza; ma che pure non può essere ad essa eccitato per qualsiasi propria manifestazione, ma soltanto per quella, che segue l'impressione fattagli da un altro essere conscio di sè stesso. Io non veggo quale altra risposta il Günther potrebbe dare; e, supposta la distinzione che esso fa tra la ragione e l'intelletto, non si può negare, che abbia qualche fondamento. Anche secondo la teorica degli Scolastici lo spirito, benchè attivo per la potenza inferiore, cioè per la conoscitiva sensitiva, pure non perviene alla coscienza di sè stesso, se non quando entra in attività la virtù conoscitiva intellettuale. Giacchè soltanto questa, come immateriale, lo rende capace

di rivolgersi sopra sè stesso. Essendo dunque, nella teorica del Günter, il concetto non altro, che l' immagine comune perfezionata, si potrebbe considerare la ragione come una virtù, che possiede lo spirito a cagione della sua unione col corpo, affinchè per mezzo di essa venga perfezionato nell' uomo quel modo di conoscere, che è proprio della natura. Il modo poi di conoscere, proprio dello spirito, si compie per mezzo dell' intelletto, il quale non si ferma nei fenomeni, ma penetra nel fondo dell'essenza, da cui quelli procedono. Siccome dunque nella sentenza comune lo spirito è già attivo nella percezione sensitiva, ma non diviene conscio di sè stesso, se non quando comincia a conoscere intellettualmente; così il Günther potrebbe asserire, che lo spirito è attivo per mezzo della ragione in servizio della natura, e che acquista la coscienza di sè stesso, quando viene eccitato al conoscimento proprio dell' intelletto: giacchè soltanto per questo può ritrovare sè stesso, come fondo reale delle proprie manifestazioni.

Intanto noi crediamo di avere nel capo antecedente provato a sufficienza, che quella distinzione fra il pensare concettuale e l' ideale è senza fondamento; e che il Günther non poteva essere indotto a stabilirla, se non perchè intese a rovescio la natura del concetto. Il concetto, come apprensione dell' universale, non è per nulla l' immagine comune perfezionata; ma è invece una percezione di natura sua totalmente diversa dalla percezione sensibile, e la quale viene in atto soltanto per quel pensare, che il Günther chiama ideale, e che apprende l'essenza, come fondamento e causa dei fenomeni. Che

se lo spirito, in questa prima percezione intellettuale delle cose esterne, è già in possesso del pensiero dell'essere; perchè mai non percepirebbe anche il proprio suo essere e la propria sua essenza, la quale gli è presente nell'atto conoscitivo? Se ciò non gli fosse possibile, non arriverebbe alla coscienza di sè stesso neppure per la via, che il Günther assegna; cioè per l'influsso d'un altro essere già conscio di sè.

117. Non vogliamo qui esaminare come, uno spirito puro possa operare sopra un altro spirito puro, od anche sopra lo spirito umano. Ci basti quello, che il Günther istesso confessa, cioè che lo spirito umano non può fare ciò, se non per mezzo della sensibilità, p. e. per mezzo della parola, in cui incarna il suo pensiero. Egli nondimeno soggiunge, che in questo influsso il momento spirituale è quello, che opera sopra lo spirito non esplicato. Ora noi domandiamo, che altro può esser questo *momento spirituale*, se non il pensiero dello spirito eccitante, incarnato nella parola? E questa in qual maniera opererà sopra lo spirito altrui, se non in quanto da lui vien percepita? Nè basterebbe qualsiasi percezione. Imperocchè se esso percepisse il senso della parola per modo d'un concetto alla maniera del Günther, non riceverebbe per mezzo della parola dello spirito, conscio di sè stesso, un' influenza diversa da quella, che prima già aveva ricevuto dalla percezione concettuale di altre cose. Per essere un' influenza diversa e tale, che in essa si manifesti il momento spirituale, non basta che si percepisca ciò, che esprime la parola, ma bisogna che si percepisca la parola come tale, cioè come segno del pensiero d'un altro. L'ascoltatore dunque dovrebbe,

oltre la cosa significata dalla parola eccitante, conoscere colui, che gli parla, e conoscerlo come un essere diverso dagli altri esseri sensibili. Che segue da ciò, se non che lo spirito deve essere già desto, per potere ricevere l'impressione, la quale, secondo il Günther, dovrebbe destarlo?

Se non che dirà forse egli, che l'impressione, cagionata nello spirito dalla parola eccitante, non racchiude ancora una conoscenza propriamente detta; e quindi ricorrerà alla dottrina della moderna psicologia, la quale nelle potenze dell'anima distingue la *mente* (Gemüth) come l'intimo fondo dello spirito, ed alla conoscenza ed al volere fa precedere il *sentimento* (Gefühl). Per nostra parte noi siamo di parere che quello, che chiamano *mente*, non sia altro, che l'essenza dell'anima, in quanto è la base comune della potenza conoscitiva ed appetitiva intellettuale. Il sentimento spirituale poi, che non proviene dalla conoscenza intellettuale, ma la precede, non può avere la sua origine, se non da una *esperienza* dello spirito. Nel nostro caso dunque dovrebbe il momento spirituale, o piuttosto lo stesso spirito eccitante, toccare l'altro spirito, non già per mezzo della parola o di un'altra cosa sensibile, ma immediatamente per sè stesso. Imperocchè se uno spirito influisce sopra di un'altro *per mezzo della sensibilità*, non lo può fare, se non in quanto per mezzo di un sensibile eccita in lui dei pensieri. Se talvolta ci pare, che per effetto di esterne impressioni abbiamo prima sentimenti spirituali, che non pensieri; ciò avviene o perchè nell'agitazione dell'animo non siamo conscii dei pensieri, o perchè confondiamo le percezioni sensibili coi sentimenti spirituali.

118. Intanto, poichè lo stesso Günther non ispiega nè determina il modo, in cui il momento spirituale opera sopra lo spirito non ancora svolto, noi pure crediamo di non dovere protrarre più oltre questa ricerca; specialmente che pel detto fin qui ci pare giustificata a sufficienza la dottrina degli Scolastici, contro le opinioni di questo filosofo. Egli fondava la sua asserzione, che l'anima nostra debba essere eccitata alla coscienza di sè stessa da un altro essere già conscio di sè, sopra questa ragione, che l'anima nè da sè stessa, nè dalla natura esterna può venire destata in atto. Ora noi abbiamo veduto, che egli, indotto dal suo Dualismo, considera il nostro spirito in uno stato di quiete o sonno, il quale è impossibile, e dal quale, se fosse vero, non potrebbe essere svegliato in quel modo che si vorrebbe da lui. Imperciocchè se la nostra anima fosse assopita con tutte le sue potenze, essa non potrebbe venire eccitata all'atto da un altro spirito, il quale solo per le cose sensibili gli si manifesterebbe, più di quello che possa da sè medesima. Al contrario gli Scolastici, ammettendo nell'uomo un principio unico, vivente ed attivo, il quale perciò mai non si trova in uno stato di totale assopimento, possono ottimamente spiegare, come in esso si svolgano gradatamente le sue potenze, e come dall'attività della suprema tra esse abbia origine la coscienza di sè stesso, senza necessità di attribuire alle materiali apparenze della natura una immediata influenza sopra lo spirito, o di concedere, che un principio assopito si desti all'atto da sè medesimo.

119. Ci resta da ultimo a ponderare un'altra differenza della dottrina del Günther da quella degli Sco-

lastici. Il primo ammette, che lo spirito umano, prima di essere conscio di sè stesso, può ben pervenire a concetti ed a parole ; ma pretende , che il primo pensiere dello spirito non possa esser altro, che l' *Io* (1). Per pensiero poi dello spirito intende quello , che apprende non solamente l' universale dei fenomeni , ma l' essere come causa reale. Ora se per la falsa opinione , che questo autore si era formata intorno all' astrazione ed alla natura del concetto, non vedeva che il concetto è appunto un tal pensiero; pure da quella stessa parte di dottrina, in cui egli conviene cogli Scolastici, avrebbe dovuto dedurre, che l' essere nostro proprio non è il primo che conosciamo. Il nostro spirito non è manifesto a sè stesso per la sua essenza, ma si palesa per la sua attività. Or questa attività , per mezzo della quale gli si manifesta la sua essenza, è fuori dubbio una attività che è propria di lui, in quanto egli è spirito. Donde che altro conseguita, se non che essa è quello, che il Günther chiama pensiero dello spirito? Il che fu appunto ciò, che insegnarono gli Scolastici. Lo spirito diviene attivo, come principio intellettuale , conoscendo quanto alla sua essenza l' oggetto, che colla virtù conoscitiva sensitiva percepisce, quanto all' esterna sua apparenza. In luogo di quella impressione, la quale, secondo il Günther, nasce dall' azione d' un altro spirito e dalla reazione del proprio, sottentra nella teorica degli Scolastici il pensiero, col quale viene percepita la quiddità di una cosa sensibile. Per mezzo di questo pensiero, per cui lo spirito conosce l' essere d' un' altra cosa, si risveglia

(1) Capi di Giano pag. 291.

in lui la conoscenza del proprio essere, perchè è fondato nella natura d'un principio intellettuale, il cui atto, benchè abbia per obbietto una cosa esterna, nondimeno si compie in lui, e gli è del tutto immanente. Da ciò avviene, che non solamente egli è conscio del suo pensiero, ma insieme del proprio suo essere, come principio di quello. Egli riferisce il pensiero dell' essere a sè estraneo, come un fenomeno appartenente a sè stesso, quale sostegno e causa del medesimo. Del resto anche S. Tommaso distingue, come il Günther, in questo pensiere un patire ed un operare: un patire, perchè viene generato nello spirito; un operare, perchè è lo stesso spirito che lo genera. Di sopra poi abbiamo già spiegato come e quanto concorra in ciò l' obbietto, per mezzo dell'attività sensitiva.

Ma con tutto questo non abbiamo ancora risposto all' argomento, al quale pare che il Günther dia il peso maggiore. Come lo spirito umano, dice egli, è dipendente nel suo essere, così dev' essere anche limitato nella sua manifestazione. Ciò vuol dire che siccome non ha potuto darsi l' essere da sè stesso, così non può, senza aiuto estraneo, manifestare sè stesso. Donde seguirebbe, che non solamente l' uomo, ma anche l' angelo dovrebbe essere mosso alla conoscenza di sè stesso per mezzo dell' influenza di un altro spirito. Di ciò nel seguente capitolo.

CAPO VIII.

DEL MODO ONDE LE PURE INTELLIGENZE CONOSCONO.

Per comprendere in ogni sua parte la dottrina degli Scolastici intorno alla conoscenza umana, e special-

mente per giudicare, secondo la loro teorica, della differenza, tanto discussa a' nostri giorni, tra l' intelletto e la ragione, fia pregio dell' opera esaminare più da vicino la dottrina antica intorno alla conoscenza propria degli spiriti puri. Osserveremo pertanto, che noi qui parliamo solamente di quella conoscenza, della quale sono capaci gli spiriti puri per le loro facoltà naturali, e che in conseguenza non perdettero gli angeli caduti, e non già di quella, alla quale per doni sopranaturali è elevato l' angelo buono nello stato di grazia e di beatitudine.

I.

Come l' Angelo conosca se stesso.

120. Per comprendere la natura della conoscenza angelica, gli Scolastici rimuovono da essa tutte quelle imperfezioni, che si scorgono nel conoscere umano; senza attribuirle la perfezione, che è propria della conoscenza divina. Quindi essi presuppongono che la conoscenza angelica sia, nella sua specie, la più perfetta, della quale è capace lo spirito creato in virtù delle sue forze naturali. In primo luogo adunque dobbiamo distinguere nell' angelo, come nell' uomo, la conoscenza dall' essere e dalla sostanza; mercecchè in Dio solo, che è atto puro, e come tale immutabile, eterno ed infinito, la conoscenza è una stessa cosa coll' esistenza, e questa coll' essenza. Se egli è così, dobbiamo anche nell' angelo ammettere una potenza conoscitiva, distinta dall' essenza, sebbene in essa radicata. Conciossiachè tra la conoscenza e la facoltà di conoscere corre la stessa relazione, che tra l' essere e l' essenza; la conoscenza è l' attualità

della potenza. L' esistenza pertanto e la conoscenza non essendo la stessa cosa nell' angelo, anche la potenza di conoscere deve essere distinta dall' essenza, di lui, cioè dalla potenza di essere. Ma noi non siamo sempre conoscenti, essendo che il nostro intelletto, trovandosi originariamente in semplice potenza, passa da questo stato di quiete all' atto. Diremmo forse lo stesso dell' Angelo? Nulla meno. Quando di sopra abbiamo mostrato, essere impossibile, che un ente esista realmente, cioè in sè stesso e non solamente nelle sue cause, senza che abbia una qualche attività, abbiamo altresì notato, che dalla diversità dell' atto dalla potenza conseguiva, che l' ente finito potesse ben essere senza questa o quell' attività, ma non già senza alcuna attività. Ora dobbiamo aggiungere, che ogni ente ha un' attività essenziale, senza cui non può esistere, e la quale per conseguente è continua, laddove gli altri suoi atti sorgono e svaniscono. Così p. e. in ogni corpo è continua non solamente la forza repulsiva, ma anche la repulsione, qual manifestazione di quella forza. Giacchè senza repulsione non è possibile l'estensione; e nessun corpo può essere non esteso. Parliamo, s' intende, di ciò che accade secondo le leggi della natura, e non di ciò che è possibile alla onnipotenza di Dio. Per simil modo in un animale può nascere e passare la sensazione; ma la forza nutritiva non cessa mai di operare. Consistendo adunque l' essenza del puro spirito nel non avere altra vita, che la intellettuale, esso non potrà esistere senza l'atto intellettuale, ossia senza essere attualmente intelligente (1).

(1) Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu, ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quando-

121. L'angelo non solamente non può esistere senza conoscere; ma dippiù non può esistere, senza conoscere sè stesso: e ciò per la stessa ragione, per la quale l'angelo conosce sè stesso immediatamente, ossia intuisce la propria sostanza. Non è necessario che il conosciuto sia unito col conoscente, secondo il suo essere fisico; nè per questo solo, che una cosa è unita fisicamente collo spirito, ne viene che essa sia da questo conosciuta. Affinchè una cosa sia conoscibile per la sua presenza, fa d' uopo che divenga, a rispetto della sua potenza conoscitiva, come la forma, per la quale essa potenza è posta in atto. Quindi è che dal nostro spirito anche quel sensibile, col quale esso è sostanzialmente unito, cioè il corpo, è conosciuto per mezzo di questa unione e presenza, quanto alla sua sola esistenza, e non quanto alla sua natura. E veramente un oggetto materiale, secondo che esiste in sè, non può produrre una conoscenza intellettuale, nè diventare forma d' un principio intellettuale. Piuttosto questo stesso principio deve in sè generare una forma, per cui l' oggetto materiale acquisti un essere ideale, e questa è la ragione, perchè l' anima non può avere una conoscenza intellettuale del proprio corpo, se non per via di astrazione. Anche Dio, benchè in un modo tutto diverso, è presente ad ogni spirito, secondo il suo essere e la sua essenza. Tuttavia per questa sua presenza sola egli non gli è conoscibile

que insint et in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae (i. e. materiae non coniunctae) sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet, nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex sua natura sint intelligentes actu semper. *S. Thom. Cont. Gent l.* 2. *c.* 97.

perchè l' essere divino essendo immensamente superiore all' essere creato, è perciò ugualmente superiore a qualunque siasi pensiero, che possa essere nella creatura. Ma forse non dobbiamo da queste ragioni appunto inferire, che lo spirito può conoscere sè stesso immediatamente, vale a dire per la propria sua sostanza? La sua sostanza, quale principio della sua potenza conoscitiva, è con questa senza dubbio unita. Essa è di natura sua non meno immateriale del pensiero, col quale viene conosciuta; nè fa d' uopo che per conoscerla lo spirito adoperi l' astrazione, come per conoscere le cose sensibili. Dall' altra parte quella sostanza non è, come l'essere divino, elevata tanto sopra la potenza conoscitiva, che da questa non possa essere appresa, se non per mezzo di concetti analoghi. Quindi l' angelo deve essere conoscibile a sè stesso per la sua sostanza; sicchè questa produca nel suo intelletto la conoscenza di lui, come l' immagine intelligibile produce la conoscenza d' un oggetto da esso diverso (1). Da ciò siegue altresì, che l' angelo non solo intuisce la sua sostanza con tutto ciò, che essa in sè racchiude, ma che la intuisce di continuo e sempre per modo, che in lui l' esistenza non può separarsi dalla conoscenza di sè stesso (2).

(1) Intellectus Angeli, quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam. *De verit. q.* 6. *a.* 8.

Essentia enim Angeli est in eius intellectu, ut intelligibile in intelligente; intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia. *Ibid. ad* 6.

(2) Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est in actu. Ibid ad 7. *Cf. Suar. De Angelis l.* 2. *c.* 4.

Di qui quando più sopra negammo, che l'anima umana conosca sè stessa per mezzo della sua sostanza, non ne recammo per ragione l' essere essa uno spirito creato e finito, ma sì il non essere un puro spirito, e l'avere insieme alle sue facoltà intellettuali anche le sensitive, dalle quali le prime dipendono nel loro esercizio. La conoscenza sensitiva dell'uomo precede l'intellettuale; ed il primo atto dell' intelletto è la percezione intellettuale del sensibile. Ora un principio conoscitivo cosiffatto, che dallo stato di quiete vien desto alla attività, e vien desto per ciò che conosce l'essere altrui mediante i loro fenomeni; un siffatto principio, diciamo, è impossibile che conosca neppure sè medesimo per altra via, che mediante la propria sua attività: e però deve apprendere tutte le altre cose niente meno, che la propria sostanza, per mezzo di concetti tolti in prestanza dagli obbietti sensibili.

II.

Come l' angelo conosca le altre creature.

122. L'angelo conosce sè stesso, non già per mezzo di una immagine intelligibile, ma per mezzo della propria sua sostanza, la quale tiene il luogo dell' immagine; ma quanto alle altre cose create, le conoscerà egli per la sua sostanza e senza il mezzo di siffatti immagini o idee? Una tale conoscenza si deve di necessità ammettere in Dio; giacchè in lui la conoscenza non viene prodotta dalla sostanza, ma questa sostanza medesima è conoscenza, e quindi esclude ogni moltiplicità d' immagine o d' idee che cagionino

la conoscenza. Dio conosce tutto e ciascuna cosa per mezzo della sua sostanza. Ma ciò avviene, come abbiamo veduto, perchè Iddio, trascendendo ogni specie ed ogni genere, racchiude in sè la pienezza di tutto l'essere; talmente che in nessuna creatura si può trovare realità qualsiasi, di cui l'essere increato di lui non sia il prototipo. Al contrario la sostanza d'uno spirito creato, perchè limitata ad una specie determinata dell'essere, non può divenire mezzo per conoscere altri enti, se non in modo indeterminato (n. 46, 47.) Mentre l'angelo intuisce perfettamente la propria sua sostanza, conosce la qualità dell'essere comune a tutti gli enti creati, la quale è il fondamento della percezione universale. Vede che vi possono essere diverse specie di creature, ed in ciascuna specie diversi individui; ma per conoscere gli enti, a lui superiori od inferiori, secondo la loro specificazione, o vogliamo dire secondo ciò che hanno di proprio, non gli basta il mezzo della propria sostanza; e fa d'uopo che abbia idee, le quali si distinguano dalla sua sostanza, come forme e qualità (1).

Ma donde mai riceve egli coteste idee? Intorno a ciò non tutti gli Scolastici furono dello stesso parere. La

(1) Ea quae sunt infra Angelum, et ea, quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia, finita existens secundum propriam rationem, ab aliis distinguatur, sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re proprium et commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solum communem. S. Thom. Summa. p. 1. q. 55. a. 1. - De verit. q. 8. a. 6. cf. Par. de Ang. l. 2. c. 5.

sentenza più comune è quella di S. Tommaso; il quale non dubita, che le idee siano colla creazione ingenite (concreate) all' Angelo. Si rammenti nondimeno ciò intendersi dell' idea abituale, ossia di quella disposizione e proprietà della facoltà conoscitiva, in virtù della quale essa è capace di produrre in sè la rappresentanza attuale. Noi dobbiamo acquistarci quella disposizione gradatamente; l' Angelo è creato colla facoltà già compiuta e perfetta. Per tal modo gli Scolastici, se non tutti, almeno per la maggior parte, ammisero negli angeli le idee innate (1).

123. Checchè sia di ciò, quello che a noi più rileva si è, che l' angelo percepisce per queste idee, ricevute in qualsiasi guisa, l' essenza delle cose, non già per mezzo dei loro fenomeni, ma come essa è in sè medesima; e percepisce quindi non solamente ciò, che è comune al genere ed alla specie, ma ancora ciò, che è proprietà individuale. Abbiamo veduto di sopra che la conoscenza non devesi chiamare mediata per ciò solo, che si ha per mezzo d' una specie intelligibile. La conoscenza è mediata allora soltanto, quando il principio conoscitivo, per poter conoscere, acquista la necessaria relazione coll' oggetto in virtù della conoscenza d' un altro oggetto; sicchè la specie, per cui conosce, è tolta da fuori (n. 39.). Ora noi, per mezzo di specie proprie, ossia tolte dalla cosa stessa, che si conosce, non possiamo intuire, se non le proprietà sensibili degli oggetti, dalle quali comincia il nostro conoscere: della sostanza poi ci formiamo il concetto apprendendola come soggetto e principio di quei fe-

(1) S. Thom. ibid. a 2. - Cont. Gent. l. 2. c. 96 - De verit. q 8 a. 9. S. Bonav. l. 2. dist. 3. p. 2. a. 2. 1.

nomeni, e quindi la conosciamo per mezzo delle percezioni che di questi abbiamo.

Nel non intuire noi l' essenza delle cose in se stessa dimora la cagione del nostro pensare discorsivo. Sebbene i nostri *concetti,* presi ciascuno da sè solo, possano essere veri, in quanto corrispondono alle cose; tuttavia noi non possiamo renderci conto del loro contenuto e riconoscerne la verità, se non comparando diversi concetti fra loro, e congiungendoli in *proposizioni affirmative,* o separandoli in *proposizioni negative.* Ma per potere conoscere se una cosa debba affermarsi o negarsi di un' altra, fa d' uopo collegare le proposizioni, che dalla comparazione dei concetti furono formate, e da più giudizi dedurre la conclusione. Se diciamo, p. e. *Uomo,* abbiamo di certo una percezione chiara; ma per renderci conto del suo contenuto è necessario, che col concetto universalissimo di *ente* congiungiamo i concetti di sensitivo e di ragionevole, e che in pari modo spieghiamo anche questi concetti. Se poi vogliamo estendere la nostra conoscenza dell' uomo, dobbiamo confrontare ciò, che conosciamo della sua natura, con le altre nostre conoscenze, negando di quella una cosa od affermandone un' altra; e valendoci quindi di una moltiplice concatenazione di diversi giudizii, in tal modo acquistati, riusciamo ad esprimere nella conchiusione la verità che cerchiamo. Nondimeno chi conoscesse la natura umana non soltanto dalle sue apparenze, ma in sè stessa qual è, e quindi con uno sguardo dello spirito la vedesse in quella guisa, che l' occhio corporale intuisce un paesaggio; costui avrebbe nel solo concetto, con cui l' apprende, la conoscenza di

tutto ciò, che in essa natura è racchiuso, cioè dell'essenza, degli attribuiti, delle forze; laddove noi dobbiamo procacciarci questa cognoscenza a poco a poco per mezzo di molte e diverse idee, e di giudizii e conclusioni quindi derivate. L'anzidetto modo di conoscere, pel quale la verità non si trova già per congiunzione o separazione dei varii concetti, nè per deduzione dell'uno dall'altro, ma s'intuisce nell'essenza stessa delle cose, fu considerato dagli Scolastici come la conoscenza propriamente intellettuale. E siccome non dubitavano essere la medesima propria degli spiriti puri; così chiamavano anche questi, a preferenza delle anime umane, *substantias intellectuales, o intelligentias* (1). Imperocchè la cagione, perchè la nostra conoscenza è mediata, nel senso or ora spiegato, sta, come vedemmo, in questo solo,

(1) Inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdum motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis: quia statim in illis, quae naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quaecunque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales:* quia etiam apud nos ea, quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis cognitionem per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. *S. Tom. S. p. q.* 58. *a.* 3.

Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem; nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus, quae possunt attribui subiecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod *quid est*. Sic igitur patet,

che il nostro intelletto, legato com'è ai sensi, acquista le sue idee per mezzo dell'astrazione: e siccome è naturale ad un tale principio il conoscere l'intelligibile nel sensibile, così è naturale allo spirito puro l'intuire l'intelligibile in sè stesso.

III.

Come l'angelo conosca Dio.

124. Di sopra abbiamo già notato, che la scuola cartesiana, negando l'unità dell'essere nell'uomo, fu costretta di ricorrere alle idee innate, per ispiegare l'origine dei concetti. Se poi non pochi dotti della medesima scuola, invece delle idee innate, od insieme colle medesime, sostennero una conoscenza immediata dell'assoluto, e si adoperarono fin al giorno d'oggi di persuaderci, che tutti noi, senza averne coscienza, intuiamo l'essenza divina, e per mezzo di lei conosciamo le altre cose; essi in questa maniera si allontanarono sempre più dalle dottrine dei tempi passati. Imperocchè, dove i primi Cartesiani attribuivano allo spirito umano la conoscenza, che gli Scolastici non concessero se non agli angeli; i più recenti attribuirono all'uomo un modo di conoscere, che gli Scolastici agli

quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo et componendo et dividendo: ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contigit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius (de div. Nom c. 4.); relinquitur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Ibid. a. 4. *Cf. De verit q.* 8. *a.* 15.

angeli stessi negarono. Nel vero, dandosi bene fuori di Dio effetti divini, i quali tuttavia sono diversi da Dio secondo tutta la loro essenza, e per contrario non dandosi in Dio stesso manifestazioni diverse dalla sua essenza; Iddio non può essere conosciuto immediatamente, cioè per sè stesso, senza essere conosciuto nella propria sua essenza. Di più, ciò, che viene conosciuto per se stesso e secondo la sua essenza, viene conosciuto come è in se stesso per un concetto proprio, e non già per concetti analoghi, e conseguentemente a foggia d'un altro oggetto diverso. Ora, senza un influsso od operazione sovrannaturale di Dio, egli è affatto impossibile, che il pensiero d'un essere creato apprenda l'essenza di Dio, qual è in se stessa; giacchè l'essenza di Dio, come essere assoluto ed illimitato, è senza proporzione superiore ad ogni cosa creata, sempre limitata ad una certa specie dell'essere. Di qui è che l'essenza divina, qual è in se stessa, non può giammai essere espressa e rappresentata da qualsiasi forma conoscitiva dello spirito creato, la quale è necessariamente limitata, come è limitato l'essere dello spirito medesimo (1).

Una conoscenza di Dio, la quale fosse immediata e propria, non può concepirsi se non allora, quando Dio si ponesse collo spirito creato in tal relazione, che l'essenza divina stessa prendesse quasi il posto

(1) Omnis intelligibilis species, per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes signantes quod quid est, terminos et rationes et definitiones vocamus. Impossibile est autem, quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati; non autem Deus, ut in primo (lib c. 25.) ostensum est. Non igitur est possibile, quo per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur S. Thom. Cont. G. l. 3. c. 49. Cf. de verit. q. 8. a. 3.

della specie intelligibile, per cui questi conosce. Ora ciò non è altro, se non appunto quella manifestazione e congiunzione soprannaturale di Dio collo spirito, la quale speriamo bensì nella vita futura, ma alla quale non abbiamo, nè gli angeli medesimi hanno, veruna attitudine per le facoltà naturali. In queste si contiene bensì la possibilità, che Iddio ci conceda l' intuizione dell' essere suo; ma non già una potenza o disposizione per essa. Quindi anche l' Angelo non conosce Iddio *immediatamente* per la sua propria virtù *naturale;* ma lo conosce soltanto per *mezzo delle creature.* Intuendo la sua propria essenza come è in se stessa, conosce insieme colle altre sue proprietà anche la limitazione, e la dipendenza del suo essere; nè può conoscere ciò, senza conoscere in pari tempo l' esistenza di colui, da cui dipende nel suo essere, cioè di Dio suo creatore. Per la quale ragione insegnano alcuni Scolastici, essere nell' angelo la conoscenza del proprio essere e dell' esistenza di Dio un medesimo atto; tutti nondimeno consentono in questo, che la conoscenza di Dio è in lui inseparabile dalla conoscenza di sè stesso, e perciò necessaria e continua (1).

125. Se l' angelo, nello stato suo naturale, non conosce l' esistenza di Dio, se non dall' essere suo proprio, neppure potrà conoscere le proprietà di Dio, se non col considerare se stesso e tutte le altre cose come opera di Dio. Quindi anche esso conosce l'essere divino soltanto per analogia e per negazione, benchè la sua conoscenza sovrasti incomparabilmente

(1) Suarez de Angelis. l. 2. c. 18. 19.

alla nostra. Quando un principio si conosce dai suoi effetti, sia perchè questi abbiano con esso qualche similitudine, sia perchè ad esso si oppongano, la conoscenza sarà tanto più perfetta, quanto più grandi e più numerosi sono gli effetti, per mezzo dei quali essa si acquista. Mentre noi non conosciamo, che le creature più basse, e le conosciamo imperfettamente e con grande fatica, all' angelo è manifesto tutto il creato; e non v' è essere creato, dai più sublimi fino agli infimi, del quale esso non intuisca l' intima natura, con tutte le virtù e qualità come sono. A questo proposito dice S. Tomamso (1): « Se noi dovessimo conoscere la maestà d' un Re per mezzo dell' autorità, ch' egli conferisce ad altri, non v' ha dubbio che colui, al quale fosse manifesta l' autorità e la dignità di tutti i magnati e principi del regno, avrebbe una conoscenza più perfetta della maestà reale, che non un semplice villanzuolo, il quale conoscesse appena il sindaco ed il il bargello del suo villaggio. »

Del resto la conoscenza di Dio dipende anche nell' angelo in qualche guisa dalla sua libertà. Essendo la sua facoltà conoscitiva esplicata fino dalla sua origine, e conoscendo egli tutto il creato, secondo la sua essenza, perfettamente; non abbisogna certo d'investigare a poco a poco quanto di Dio può conoscere dalla creazione. Nondimeno egli non è necessitato a tenerlo sempre presente, ed a perseverare, secondo tutta la sua capacità, nella contemplazione di Dio.

Finalmente dal fin quì detto si raccoglie, che anche gli spiriti puri non possono conoscere l'ordine

(1) Cont. Gent. ibid.

soprannaturale, in quanto questo non è manifestato nelle opere esterne, ma ascoso nei decreti divini, se non per via di rivelazione propriamente detta, ossia per la parola di Dio. Non vedendo gli angeli l'essenza di Dio in sè stessa, molto meno possono investigare i liberi suoi decreti. Ed appunto perchè altro è conoscere l'essenza di uno spirito, ed altro conoscerne i pensieri ed i voleri, insegnano i Teologi, che un angelo non conosce i pensieri ed i voleri dell'altro, se non in quanto questi glieli manifesta. Talmente che la cognizione, acquistata per questa via, intorno agli atti liberi di Dio e delle creature, dovrà anche dall'angelo perfezionarsi confrontando e congiungendo diverse conoscenze, cioè per mezzo del discorso.

Quindi insegnarono gli Scolastici, che l'angelo conosce se stesso e tutto l'ordine naturale delle cose immediatamente, ma soltanto mediatamente l'ordine soprannaturale e gli atti liberi delle creature. Prima nondimeno che dalla conoscenza intellettuale degli angeli ritorniamo a quella, che è propria dell'uomo, fa d'uopo esaminare le opinioni contrarie del Günther.

IV.

Prima obbiezione del Günther: Dio solo, perchè assoluto, conosce sè stesso immediatamente.

126. Siccome il Günther attribuisce allo spirito umano quello che, secondo l'antica dottrina, non conviene che all'angelo, il conoscere cioè l'essere suo proprio prima di ogni altro; così nega che non solamente l'intelletto umano, ma anche l'angelico

possa conoscere l' essere immediatamente. Quindi un ente creato non conoscerebbe immediatamente, che i fenomeni. Che se egli là, dove tenta di provare questa sua opinione, non parla, che della conoscenza di se stesso; noi di ciò non vogliamo quistionare con lui: giacchè uno spirito, il quale non conosce se stesso, se non per le sue manifestazioni, non potrà certamente neppure conoscere l' essere altrui, se non per mezzo dei fenomeni del medesimo. Ma per qual ragione nega egli l' immediata conoscenza di se stesso non già al solo spirito umano, ma ad ogni spirito creato? Ascoltiamo le sue stesse parole. « Di questa limitazione dello spi» rito, per effetto della quale egli non viene in co» gnizione di se stesso, se non eccitato dall' altrui » azione, e quindi mediatamente, non potrà addursi » altra cagione, che la contingenza del suo essere me» desimo, la quale è pure un irrepugnabile fatto della » coscienza. *Ciò che non è assolutamente, (ossia non » è per sè), non viene da per sè alla manifestazione » di sè, ossia all' esercizio delle sue forze...* Di più, quegli che da un altro viene determinato all' esercizio delle sue forze, non potrà conoscere primamente ed immediatamente, che questa sua manifestazione; ma l'essenza sua non la conoscerà , che *mediatamente ;* cioè qual principio della stessa manifestazione (1). »

Come già sappiamo, anche la Scolastica insegnò, che lo spirito umano conosce se stesso soltanto dalle sue apparenze, perchè in lui la potenza conoscitiva non è fin da principio sempre in atto, ma passa dallo stato di quiete a quello di attività. La cagione però

(1) Proped. vol. I. p. 106.

di questa sua condizione non si ripone già da essa Scolastica nella natura dello spirito, in quanto è essere creato, ma bensì nella costituzione, che gli è propria per l' unione col corpo. Se al contrario il Günther dice: Ciò che non è da sè, non può nemmeno manifestarsi da sè; egli, secondo che espressamente dichiara, intende asserire che ciò, che è dipendente da un altro nell' essere, è eziandio tale nella sua manifestazione. Ora che cosa noi a ciò risponderemo? Senza dubbio anche noi ammettiamo, che ogni spirito creato è dipendente come nel suo essere, così nella sua operazione; e ciò non solamente perchè Iddio gli conserva insieme coll' essere le facoltà, colle quali opera, ma anche perchè lo spirito non potrebbe operare per quelle, se Dio non vi cooperasse. Ma siamo noi forse per questo costretti ad ammettere ancora quella dipendenza nel manifestarsi, della quale parla il Günther; tanto che oltre all' atto creativo, che allo spirito dà l' essere, sia necessario un altro atto o di Dio o di un' altra intelligenza già conscia di sè, per risvegliarne all' attività le facoltà assopite? Una cotale necessità non pare che possa, così senz' altro, inferirsi dalla contingenza dell' essere creato. Difatti in altra occasione il Günther si studia di dimostrarla più esplicitamente. Per comprendere il suo ragionamento, fa d' uopo ricordarci che l' essere, secondo lui, dalla prima sua attività o manifestazione riceve la propria determinazione. Egli dunque prova la sua tesi in questo modo: « Per determinare o destare se stesso, l' essere dovrebbe trovarsi già determinato o desto. Quindi il determinare se stesso (destarsi alla prima attività) supporrebbe l' essere determinato

ab eterno (un vegliare eterno). Ammettere nello spirito creato un tale destamento di sè, sarebbe adunque l' istesso che attribuirgli quella *coincidenza* dell' essere colla manifestazione, la quale è tutta propria di Dio. Il perchè solamente per mezzo della dipendenza nel manifestarsi si acquista il concetto di dipendere nell' essere; talmente che per una sostanza, la quale fosse capace di differenziarsi e di manifestarsi da sè, sarebbe impossibile il concetto di sè come di sostanza contingente (1). »

127. In ciò, che qui il Günther dice dell' impossibilità, che un essere ancora indeterminato giunga a determinare se stesso, egli non fa altro che esporre con nuova terminologia la volgarissima pruova, mai sempre usata a mostrare che un ente non può dare a se stesso l' esistenza; in quanto per poterlo dovrebbe già avere l' esistenza, e perciò essere eterno. Nè vogliamo per ora osservare che il Günther, seguendo in ciò la scuola dell' Hegel, pareggia l' esistenza all' attività, e la determinazione od il differenziarsi dell' essere al destamento all'attività; imperocchè egli è in verità ugualmente impossibile che un ente desti se stesso alla prima attività, come è impossibile che dia a se stesso l' esistenza. Ciò, che importa, è che un cosiffatto destamento di sè non è contenuto nella teorica degli Scolastici, nè fu per l'innanzi asserito da noi. Noi neghiamo, che oltre all' atto, con cui Iddio dà l' esistenza ad un essere, sia necessario un altro atto, con cui questo venga mosso alla prima attività; ma non per questo affermiamo, che la creatura riceva da

(1) Tommaso a scrup. pag. 90. 164. - Capi di Giano pag. 317.

Dio solamente l'essere, e che poi destando se stessa alla prima attività si manifesti. Per qual ragione adunque noi non ammettiamo nè l' uno nè l' altro? Perchè quell' assopimento totale, di cui parla il Günther, è affatto impossibile, non essendo concepibile una cosa esistente, senza una qualche attività. Quindi è, che ogni creatura insieme coll' essere riceve necessariamente un qualche apparire. Nel resto la teorica degli Scolastici in breve è questa : Siccome nessun essere è possibile, senza una qualche attività ad esso corrispondente ; così ogni creatura con questa viene all' esistenza. E siccome nell' angelo non v' ha altra attività, che la intellettuale, e l'oggetto prossimo di questa è in lui la propria sua sostanza; così l' angelo non può essere creato , se non dotato della conoscenza di se stesso.

128. Di qui scorgesi ancora, senza difficoltà, che non viene già attribuita allo spirito creato quella *coincidenza dell' essere coll' apparire,* la quale è tutta propria di Dio. Che in Dio, ed in Dio solo, l'essere e l' apparire, o meglio l' essere e l' operare, sia tutt' uno, è una delle prime proposizioni, che la teologia insegna intorno all' essenza divina ; e di qui è che gli Scolastici chiamarono Dio *actus purus,* ossia pura attualità, od attività, nella quale non si dà ombra di potenza ossia di potenzialità. Anche la creatura non può esistere senza attualità ed attività; ma la sua attualità non coincide colla sua possibilità, nè la sua attività colla sua potenza. Perciò essa è soggetta alla mutazione, ed è capace di perfezionamento; è *actus,* ma non *actus purus.* In questo avvicendarsi delle sue manifestazioni, e da questa potenzialità della sua es-

senza, noi conosciamo la contingenza e dipendenza del suo essere. Di fatti un ente, il quale è mutabile nelle sue manifestazioni, ed è perfezionabile nella sua potenza, non può dirsi assoluto e necessario nel suo essere; mercecchè l'essere necessario è anche in sè perfetto e compiuto.

Applicando ora queste dottrine alla quistione, di cui trattiamo, osservano gli Scolastici, in primo luogo, dirsi in tutt'altro senso di Dio e dell'angelo, che conosce sè per la sua essenza. Parlando di Dio vogliamo con ciò significare, che in lui non è differenza tra essenza, potenza ed atto; e che quindi il suo conoscere stesso è sostanza, e che Dio è manifesto a se medesimo, perchè è pura conoscenza. E converso dell'angelo diciamo soltanto, che non si manifesta a se stesso per mezzo dei suoi atti, ma per la sua sostanza, od ancora che l'angelo, per conoscere se stesso, non ha bisogno d'idea, perchè la sua essenza tiene luogo di quella. Ora sebbene da ciò si deduce che l'angelo non può essere, senza conoscenza di sè, e che quindi la sua facoltà conoscitiva non si ritrova mai in istato d'inoperosità; tuttavia non si asserisce con ciò che anche nell'angelo la conoscenza e l'essenza sia una stessa cosa: anzi in lui quella non può essere, che l'apparenza di questa, ossia un accidente, benchè un accidente necessario ed essenziale (1). Dall'essere una cosa inseparabile dall'altra, non si può inferire, che quella non siane distinta. Sia pure che in un ente la sostanza non possa essere senza una certa potenza, e questa senza una

(1) S. Tom. S. p. 1. q. 54. a. 3. ad 2.

certa attività ; non per ciò è in lui una medesima cosa la sostanza, la potenza e l'attività. Ora dovecchè si trova una tale distinzione, si trova altresì mutabilità e potenzialità. L' angelo dunque non è mai senza pensiero ; ma non pensa perciò sempre tutto quello che può pensare. Le sue facoltà naturali sono fin da principio esplicate; pure non solamente possono essere elevate per doni soprannaturali, ma quel loro esplicamento neppure impedisce, che la conoscenza venga dilatata dall' esperienza. E pertanto anche in lui dalla mutabilità degli atti e dalla limitazione delle potenze si conosce tanto la finitezza , quanto la contingenza e dipendenza del suo essere.

V.

Seconda obbiezione del Günther: Dio è trino, perchè intuisce la sua sostanza.

129. Senza fondamento alcuno asserisce il Günther, che uno spirito, il quale conosce immediatamente l' essenza sua propria, sia assoluto nel suo essere, o, come egli si esprime, uguale e dello stesso grado di nobiltà con quello che è l' essere per sè (1). Anzi egli non si ferma qui , ma aggiunge : « Ognuno ammette » facilmente, che Dio abbia l'essere suo assoluto, come » tale, per oggetto immediato della sua intuizione; ma » ciò che ne siegue immediatamente, da molti non viene » compreso , cioè *che Dio , apprendendo sè medesimo* » *nella propria sua sostanzialità* (ossia , diventando » conscio di sè stesso), *oppone a sè stesso la sua propria*

(1) Proped. vol. I. p. 106.

» *essenza, ossia la pone di nuovo.* Con altre parole: » Non è concepibile, che Dio faccia sè stesso nella » sua *essenza* obbietto della sua intuizione immediata, » se non perchè egli in realtà pone sè di rincon- » tro a sè *quale sostanza,* ossia si *raddoppia per ema-* » *nazione*..... Ciò poi, che vale dell' obbietto nella » coscienza di Dio, vale ancora del secondo momento » della sua obbiettivazione; il che pone un terzo ele- » mento nella *coscienza assoluta.* Questo, come i due » momenti antecedenti, è *sostanza assoluta*, ed ema- » nando dall' *obbietto* e dal *soggetto,* testifica *l' equi-* » *posizione* dei due membri nel contrapposto, ossia » testifica la *perfezione* ed il *compimento* del mede- » simo (1). »

Secondo questa dottrina del Günther ogni spirito, il quale conoscesse immediatamente la sua essenza, non pure sarebbe come Iddio assoluto nell' essere, ma eziandio trino nelle persone. Infatti egli così pro- segue: « Ogni coscienza di sè, essendo una ripro- » duzione dell' essere, non può risultare, se non » da una precedente produzione. Ora nella creatura » questa si compie per la primitiva manifestazione » della sostanza, alloraquando ella, mediante l' im- » pulso, che viene di fuori, si differenzia nei mo- » menti della recezione e della reazione; quella po- » (cioè la riproduzione ossia la riflessione) si compie » quando il principio riferisce a sè stesso come so- » stegno causale quei due momenti, e viceversa. Nell » coscienza, che ha Dio di sè, il principio, come tale » si oppone a sè stesso, come tale; e quindi la ri-

(1) Proped. Vol. 1. p. 107. 108. Convito di Peregr. p. 1[illegible]

» produzione si compie in un momento, in cui i due » membri, come tali, si ritrovano pienamente identici, » essendo che da ambedue è emanato, come terzo » principio, accanto agli altri due. »

Per tal modo il Günther si argomenta di trovare nella dottrina della Fede una confermazione della sua teorica intorno alla conoscenza di sè; ma assai tortamente. Se Dio, per conoscere sè stesso, oppone realmente come sostanza sè a sè stesso, vale a dire pone la sua sostanza un' altra volta, e poi per passare da questa produzione alla riproduzione, pone accanto ai due principii un terzo, ossia pone la sua sostanza per la terza volta; ne segue, ed il Günther lo dice espressamente, che Iddio per emanazione si *duplica* e si *triplica;* cotalchè si diano in esso del pari che tre *persone,* anche tre *sostanze* (*principii,* noumena). Quindi non si avrà più in Dio una *numericamente reale* unità dell'essenza, ma soltanto una unità *specifica,* o, come il Günther la chiama, *qualitativa.* Così non viene già confermata da un mistero della Fede una verità filosofica; ma per sostenere un errore filosofico, resta bruttamente travisato un mistero della Fede.

130. Non era certamente questa l' intenzione del Günther; ma egli vi fu condotto, perchè non seppe svincolarsi dai principii di quella medesima filosofia, che cercava di combattere. Imperocchè donde ha origine il suo errore? Dalla supposizione, che la conoscenza del proprio essere non possa aversi altrimenti, che da una *generazione antecedente.*

Il concetto fondamentale del panteismo moderno è, che Dio acquisti la coscienza di sè stesso per mezzo della creazione del mondo. Siccome il nostro spirito

*

diviene a sè stesso obbietto di conoscenza nei suoi atti, e con ciò si manifesta a se stesso; così (al dire dei panteisti) deve anche Iddio nelle cose create, come manifestazioni del suo essere, porre sè di rincontro a sè medesimo. In opposizione a tale dottrina il Günther sostiene che Iddio, prima di ogni creazione, ha coscienza di sè stesso, per ciò che egli si pone di rincontro la sua infinita essenza, non già con una emanazione *parziale* d' una illimitata serie di manifestazioni, ma con una emanazione *totale*. Siccome poi questa deve essere una contrapposizione reale, egli non solo parla quì d' una generazione e duplicazione, ma, in altra occasione, eziandio d' una spartizione *(Scheidung)* e distinzione reale della medesima essenza. In vece di ciò avrebbe dovuto rispondere a quei filosofi, che la conoscenza del proprio essere suppone bensì nel nostro spirito, legato ai sensi, una modificazione della propria attività; ma che uno spirito puro, benchè creato, e molto più Iddio, conosce il suo essere, senza che si trovi modificato dai propriii suoi atti.

La filosofia idealistica stabiliva, che lo spirito, per diventare conscio di sè stesso, dovesse generare da sè il *Non Io,* e poscia distinguendosi da questo, dovesse porre l'*Io*. In questa filosofia dunque la relazione tra il conoscente ed il conosciuto fu considerata come relazione tra causa ed effetto. Da ciò nella scuola di Hegel è rimasta la sentenza, che un ente non può conoscere sè stesso, ossia, per usare la frase moderna, non può farsi obbietto a sè stesso, se non facendosi per la sua propria attività realmente un altro; ed il Günther fa sua questa dottrina. Siccome, secondo lui

il nostro spirito si manifesta a sè stesso, perchè dallo stato d' inattività, mediante l' influsso esterno, passa allo stato di attività, e quindi apparisce a sè nel suo patire ed operare; così egli pensa, che Dio si manifesti a sè stesso, perchè, senza influsso esterno, per mezzo della sua assoluta attività, alla quale corrisponde una passività (un farsi) parimente assoluta, faccia sè come un altro innanzi a sè; e non già nell' apparenza, ma nella stessa essenza sua si contrapponga a sè stesso. Nel che rimane sempre per fondamento la presupposizione, che il conoscente ed il conosciuto stiano in relazione di causa e di effetto, o almeno di agente e di paziente.

131. È questo un errore già antico, dal quale nondimeno altre volte si dedusse con migliore discorso, essere impossibile ad ogni spirito, anche al divino, l' intuizione della propria essenza. Di fatto, se il conoscente si riferisce al conosciuto come l' agente al paziente, non v' ha dubbio che il soggetto conoscente sè stesso debba, come asserisce la moderna filosofia, produrre in sè una modificazione. Quinci così si argomentava: Quello, che opera sopra sè medesimo, non può essere nè attivo nè passivo, secondo tutta la sua sostanza; e però la conoscenza, prodotta dalla detta azione, non potrà avere per obbietto tutta la sostanza. S. Tommaso si fa questa stessa obbiezione, tanto dove parla della conoscenza, che Dio ha di sè, quanto dove parla di quella, che di sè ha l' angelo (1). Ma risponde forse egli nel senso del Günther, che Dio può essere attivo e passivo, secondo tutta la sua essenza; e perciò

(1) De verit. q. 8. a. 6. Summa th. p. 1. q. 14. a. 2. q. 56. a. 1.

da sè generare non solamente fenomeni, come lo spirito creato, ma la sua essenza stessa, facendola essere di nuovo per produzione? Non già; poichè egli vide, senza dubbio, essere una cosiffatta generazione e moltiplicazione della sostanza divina non solamente contraria alla Fede, ma eziandio del tutto inconcepibile alla ragione. E come non sarebbe onninamente assurda quella emanazione totale, per la quale un ente, raddoppiando sè stesso, si opponesse in realtà a sè come un altro? S. Tommaso adunque nega piuttosto il principio, d' onde muove l' obbiezione; nega cioè, che il conoscere racchiuda necessariamente un operare ed un patire, ed anche soltanto lo presupponga in ogni spirito. Quest' ultimo è proprio il caso nostro. Imperocchè, essendo il nostro intelletto originalmente semplice potenza di conoscere, e non già conoscente in atto; esso non può divenire conoscente, se non col produrre in sè ciò, per cui conosce, vale a dire l' immagine intelligibile dell' oggetto. Ma sebbene in questa produzione egli è in pari tempo nello stato di azione e di passione; tuttavia la cognizione, che ne conseguita è un' operazione del tutto immanente, e che risulta dall' unione del conosciuto col nostro intelletto, secondo l' essere suo ideale. Quando poi l'oggetto è di natura tale, che sia per sè stesso conoscibile all' intelletto; cioè quando corrisponde alla natura del principio conoscente, ed in pari tempo al medesimo si trova unito, quanto alla sua sostanza; la conoscenza si compirà, senza che ad essa preceda un' azione o passione. Che se si volesse qui parlare di un influsso, questo consisterebbe solamente in ciò, che il conosciuto perfezionerebbe il principio

conoscente, producendo, per mezzo della sua unione, l' atto conoscitivo (n. 21). E difatti bisogna dire che l' essenza dell' angelo esercita sopra l' intelletto di lui una tale influenza. Ma questo non vuol dire altro, se non che l' angelo conosce sè stesso per mezzo della sua essenza: il che tanto non presuppone una precedente modificazione, quanto non presuppone possibile che l' angelo esista, senza che in lui l' essenza sia unita all' intelletto.

132. Ma non si dovrà forse anche quì considerare la conoscenza come una produzione? E non è appunto per questo, che eziandio gli Scolastici hanno cercato di spiegare la distinzione delle persone divine colla conoscenza, che Dio ha di sè stesso? Senza dubbio. Ma altra cosa è il considerare come generata la conoscenza, ed altro l' apprendere come generato quello, che si ha da conoscere. Per chiarire questa dottrina degli Scolastici in quanto quì è necessario, cominciamo dall' angelo. In lui il conoscere sè stesso è un prodotto della sua essenza e del suo intelletto, sicchè si riferisce all' intelletto come l' atto alla potenza, ed all' essenza, come l' espressione (la parola interna) ossia l' immagine si riferisce al suo oggetto. Ora in Dio non è distinto l' intelletto dalla essenza, anzi la sua essenza è intelletto; per ciò in lui la conoscenza è in pari tempo atto ed immagine dell' essenza. Siccome poi, appunto per essere in lui una cosa stessa l' intelletto e l' essenza, la sua cognizione non è come nell' angelo mero accidente, ma sostanza; così segue che in Dio la sostanza sta a sè stessa non solamente nella relazione di conosciuto a conoscente, ma eziandio nella relazione di *conoscenza,* di scienza, di concetto,

di parola, al *conoscere,* al pensare, al concepire, al parlare. Quest' ultima relazione è quella, nella quale i Teologi scorgono una qualche similitudine di ciò, che la Fede insegna della relazione del Figlio, come di eterno Verbo e d' immagine sostanziale del Padre. Di che si scorge, che in questa teorica non viene già generata la divina sostanza, affine di diventare intelligibile (manifesta a sè stessa); ma perchè conosce sè stessa ed è manifesta a sè stessa, ha con sè stessa relazione di *conoscenza generata (sapientia genita)* al conoscere generante *(sapientia gignens)*. Quì dunque il generare e l' essere generato presuppone la conoscenza di sè stesso. Al contrario nella teorica del Günther, siccome in noi la manifestazione della spontaneità e recettività, così anche in Dio il generare e l' essere generato precede (sebbene in ragione non di tempo, ma di causa) alla conoscenza di sè medesimo; e questa conoscenza in Dio non esiste, che per l' *equiposizione* di quei due momenti, del generare cioè e dell' essere generato (1). Così dal Günther viene trasferita in Dio l' imperfezione inerente alla nostra coscienza, e per distinguere tuttavia quella di Dio dalla nostra, viene da lui introdotta una emanazione ed una generazione dell' essenza, che è affatto assurda. Che se, per difenderla, alcuno dicesse, avere egli bensì sbagliato nel modo di esprimersi, ma non aver voluto dire altro, se non che l' essenza divina in pari tempo sia attività

(1) Per questa equiposizione (Gleichsetzung) s' intende l' atto, col quale si afferma l' uguaglianza di due termini; ed il senso è, secondo il Günther, che Iddio neppure col generare il figlio, sua immagine, conosce sè stesso, ma soltanto col riconoscere questa immagine come sua: il quale riconoscere è per lo stesso Günther la *spiratio activa* (Nota del traduttore).

conoscitiva e conoscenza generata; noi potremmo negare, che il nesso dei suoi concetti permetta una tale interpretazione delle sue parole. Tuttavia qui ci contenteremo di fare osservare, che in tal caso avrebbe dovuto cercare la ragione, perchè Iddio ha quella relazione con sè stesso, non già nel fatto, che Dio ha per obbietto della sua intuizione la propria sua essenza; ma nell' esser questa intuizione stessa essenza e sostanza, e non già, come nello spirito creato, un accidente. Solamente di questo si tratta qui: poichè dovevamo provare non essere necessario, che uno spirito, il quale conosce sè stesso immediatamente, sia con sè stesso in quella relazione, la quale in Dio è la cagione della Trinità personale.

CAPO VIII.

SOPRA LA DISTINZIONE TRA INTELLETTO E RAGIONE.

Dopo tutto ciò, che di sopra abbiamo detto intorno al concetto ed all' idea, e nel capo precedente intorno alla conoscenza puramente intellettuale, egli potrebbe sembrare inutile il trattare in ispecie della distinzione tra l' intelletto e la ragione. Tuttavia il parlarne ci offrirà occasione di discutere altri punti della dottrina Scolastica, che non sono senza importanza.

I.

Della distinzione delle facoltà dell' anima in generale.

133. Come i filosofi moderni, così distinsero anche gli Scolastici nell' anima nostra moltiplici potenze e facoltà; e S. Tommaso comincia la sua disquisizione

sulle medesime con addurre le ragioni di cosiffatta moltiplicità. La prima ragione ci la desume da Aristotile, e la espone con una similitudine (1). Pessimamente sta quell' uomo, il quale non può usare, che di pochi farmachi, e usandone non può acquistare sanità perfetta. Sta meno male quegli, che la può acquistare, benchè debba usare di moltiplici rimedii. Ancor in migliore condizione si trova colui, che con pochi risana perfettamente. Ottimamente poi, chi possiede una perfetta e piena salute, nè ha bisogno di verun medicamento per acquistarla o mantenerla. Se alla sanità sostituiremo quello stato perfettissimo, in cui si possiede il sommo bene, ossia la beatitudine, troveremo, che gli enti naturali ne sono affatto incapaci; non potendo essi conseguire, che questo o quel bene particolare con determinati atti delle poche loro forze. L' uomo poi può arrivare alla beatitudine, ma soltanto coll'esercizio moltiplice di diverse potenze e facoltà; l' angelo coll' uso delle poche potenze, che in lui possiamo distinguere; ma Dio solo per la sua stessa essenza è nell' eterno possesso di tutto il bene, ed in lui non si dà nè atto, nè potenza distinta dall' essenza. Un' altra ragione della moltiplicità delle facoltà nell' anima umana emerge dall' essere essa posta come limite tra gli enti spirituali ed i corporei. Ond'è che partecipa delle virtù e facoltà degli uni e degli altri. Appartenendo al mondo spirituale, essa è insieme destinata ad essere forma vitale del corpo; quindi, oltre la facoltà del conoscere e del volere intellettuale, essa è dotata pure di virtù vegetative e sensitive (2).

(1) De coelo l. 2. c. 12.
(2) Summa. p. 1. q. 77. a. 2.

134. Quale è però la norma, secondo cui abbiamo a distinguere le moltiplici facoltà, radicate in una medesima essenza? Egli è chiaro, che le potenze debbono distinguersi tra loro a norma degli atti, che da esse procedono, e la diversità degli atti si determina secondo la diversità degli oggetti. Se la facoltà è una potenza *passiva,* cioè una disposizione del principio, per la quale in esso può attuarsi qualche cosa, allora l' oggetto si riferisce all' atto , come la causa che lo produce, ossia come quello, che determina il principio all' atto. Così , per modo d' esempio , il colore è la causa del vedere , in quanto pone in attività la facoltà visiva. Se poi la facoltà è potenza *attiva,* ossia tale che possa attuare qualche cosa, allora l' oggetto è termine dell' atto; come p. e. il fiore o tutta una pianta è il termine della vegetazione. Siccome dunque la specie dell' atto deve determinarsi secondo la causa che lo produce, ovvero secondo il termine, a cui tende ; così segue , che le differenti specie degli atti , e per conseguenza eziandio delle potenze , sono tante , quante le specie degli oggetti. Si comprende poi di per sè, che qui per oggetto s' intende solo quello, che corrisponde alla facoltà come tale, e non già, che ogni diversità di oggetti supponga eziandio diverse facoltà. Il suono p. e. è l' unico oggetto dell' udito , il colore della vista ; benchè siano diversissimi i corpi sonanti e colorati: giacchè essi non sono oggetto di questi sensi, se non in quanto in essi si ritrova il suono od il colore. Per la stessa ragione gli oggetti diversi di più facoltà inferiori possono essere unico oggetto d' una sola facoltà di ordine superiore. Così p. e. tutto ciò, che è oggetto dei sensi esterni, è og-

getto dell'immaginativa. Imperocchè quanto una facoltà è più alta nella sua specie, tanto più estesa è la cerchia della sua attività; e gli oggetti possono convenire in ciò, che corrisponde ad una facoltà superiore, laddove le cose medesime sono tra loro diverse quanto alle qualità, che le fanno oggetti di facoltà inferiori (1).

135. Nell' uomo noi distinguiamo un triplice ordine di facoltà o forze. Al primo ordine appartengono quelle, che esercitano le loro attività sul proprio corpo soltanto: e queste sono le *vegetative;* al secondo appartengono quelle, che hanno per loro oggetto tutti i corpi conoscibili sensibilmente : e queste sono le facoltà *sensitive;* al terzo poi appartengono quelle, che si estendono a tutto ciò che è: e queste sono le facoltà *intellettuali*. (2).

Considerando ora le facoltà conoscitive in ispecie, fa d' uopo non solo distinguere l' una dall' altra le potenze, che sono attive nei sensi esteriori; ma è mestieri altresì ammettere una facoltà da loro diversa, la quale abbia per oggetto tutto il sensibile, e non già questa o quella specie di sensibile. Imperocchè anche nella percezione sensitiva non si distinguono soltanto gli oggetti, che cadono sotto il medesimo senso; ma altresì gli oggetti dell' un senso da quelli dell' altro: p. e. non solamente il bianco dal verde, ma anche il bianco dal dolce. Ora un senso distingue bene tra quello, che esso medesimo percepisce , come p. e. la vista i diversi colori; ma non può già distinguere quello, che esso percepisce, da quello che vien percepito da un altro. Per questo discernimento si richiede

(1) Summa ibid. a. 3.
(2) Ibid. q. 78. a. 1.

una facoltà conoscitiva sensibile, la quale sia capace di ricevere le diverse impressioni di tutti i sensi esterni (1). Quindi è, che gli antichi chiamano cotesta facoltà senso comune *(sensus comunis)*, e la considerano come la radice ed il principio dei sensi esterni, dei quali ciascuno è limitato ad una particolare specie di sensibile (2). Si chiama anche *senso interno,* perchè è bensì attivo in un organo del corpo, ma non in un organo esterno.

Il senso interno deve racchiudere in sè diverse altre facoltà, le quali benchè conosciamo per osservazione, ne troviamo tuttavia la ragione nei bisogni degli esseri sensitivi. Di fatti gli animali, per conservare la propria vita e corrispondere allo scopo loro, non basta, che percepiscano e distinguano il sensibile, che loro è presente; ma debbono anche cercare quello, che è *assente:* e tanto nel presente quanto nell' assente debbono conoscere ciò che loro è utile, e ciò che loro è nocivo. Or questo presuppone in essi una facoltà *immaginativa*, ed ancora quel certo giudizio, che chiamiamo *istinto.* Ne può negarsi, che gli animali abbiano la memoria del passato; e ciò in modo, che non conservino solamente le percezioni, ma eziandio le impressioni di quello, che fu loro

(1) Sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo illud ab aliis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet, quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat: unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum. *Ibid. a.* 4.

(2) Sensus interior non dicitur communis per praedicationem sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum. *Ibid.*

utile o nocivo. È dunque uopo ammettere nel senso interno, oltre le facoltà di percepire e di distinguere fra loro tutte le impressioni ricevute dai sensi esterni, cioè oltre il *senso comune,* la facoltà eziandio d'*immaginare,* di *giudicare,* e di *rammentare* (1).

136. La facoltà conoscitiva intellettuale si differenzia essenzialmente dalla sensibile, per ciò che essa non è limitata ad una specie di cose, come il senso ai corpi esternamente apparenti, ma è capace di apprendere tutto l'essere; e però, almeno in qualche maniera, anche l'essere divino. Per mezzo della cognizione apprendiamo le cose, e tenendole come in possesso spirituale, possiamo abbracciarle colla volontà e goderne. Questo dunque ha l'anima ragionevole di comune con Dio, che (non certamente nella stessa maniera, di lui, ma in un modo suo proprio) può conoscere e volere tutto, anche l'Ente infinito, ed essere beata nel godimento del sommo bene. E questa è la ragione, per la quale il solo uomo è chiamato immagine di Dio, sebbene tutto il creato abbia qualche similitudine col Creatore.

II.

Dell' oggetto proprio dell' intelletto umano.

137. Benchè ogni intelligenza, l'umana, l'angelica e la divina, abbia per suo oggetto tutto l'essere; questo nondimeno non impedisce, che ciascuna abbia una certa specie dell'essere per oggetto suo *proprio.* Si dà certamente per l'intelletto anche una conoscenza

(1) S. Thom. ibid. conf. Arist. de anima l. 2. c. 2. l. 3. c. 1 - 3. S. Aug. de libero arbitrio l. 2. c. 3.

mediata; tuttavia oggetto suo proprio non è, se non quello, che viene conosciuto da esso, non per mezzo di un altro, ma *per sè* stesso, e quindi *immediatamente* e prima di ogni altro. Imperocchè, siccome tutto il resto viene conosciuto non solo per mezzo di un altro, ma ancor a guisa di quest' altro, cioè a dire in quanto con esso ha analogia o ad esso è opposto; così il modo di conoscere proprio di un principio conoscitivo deve determinarsi secondo quello, che esso conosce primamente ed immediatamente.

Quello, che viene conosciuto per sè, viene conosciuto per mezzo d' idee, che esprimono la cosa quale è in sè; adunque per concetti non imprestati, ma proprii (n. 40). Da ciò segue, che l' oggetto proprio, quanto alla sua qualità, deve essere proporzionato al principio conoscente. Imperocchè se dall'una parte, per avere la conoscenza d' una cosa, è necessario, che questa venga espressa o rappresentata nel principio conoscente per mezzo della forma conoscitiva; dall' altra cotesta forma rappresentante l'oggetto è un'apparizione dello stesso principio, conoscente, e però come tale deve corrispondere all'essere del medesimo. Quindi è affatto impossibile, che essa, quale immagine intellettuale, esprima l'oggetto nella sua specificazione, se questo col conoscente non istia in veruna proporzione. Da ciò dobbiamo conchiudere, che il solo intelletto divino può avere per obbietto suo proprio l' Assoluto o Dio; giacchè l' essere divino, come infinito, trascende senza alcuna proporzione ogni spirito creato. Dio adunque conosce la sua essenza per sè stessa, e tutto il creato per la similitudine o per l' opposizione, che ha con questa sua essenza. L' intelletto creato non può avere

altro per obbietto proprio e prossimo, che un ente creato, ed apprende le cose divine secondo l' analogia o l' opposizione, che queste hanno con quello.

Ora che cosa dobbiamo noi assegnare, come oggetto proprio, a ciascuna delle facoltà conoscitive? Il *senso,* inerente alla materia, è in tutto il suo operare talmente ad essa legato, che non vale ad altro, che a ricevere impressioni negli organi del corpo. Quindi non attinge nelle cose altro, che le forme nella materiale e concreta loro esistenza; e queste forme sono per lui non solamente il proprio, ma eziandio l'unico oggetto. Al senso, tra le cose create, sta di rincontro l' intelligenza del *puro spirito.* L' angelo, tanto nell' essere, quanto nell' operare è pienamente libero dalla materia; e perciò l' oggetto, a lui corrispondente, è l' immateriale o l' intelligibile creato. Questo egli conosce primieramente ed immediatamente, e secondo l' analogia od opposizione col medesimo, conosce tanto il mondo corporeo a lui inferiore, quanto l' essere divino a lui superiore. L' intelletto *umano* non è nè legato alla materia come il senso, perchè non opera in un organo corporeo, nè è pienamente libero dalla materia, come l' intelletto angelico, perchè è potenza d' uno spirito, che informa e vivifica il corpo. Quindi il suo oggetto non è nè l' immateriale, nè il materiale come tale, ma *l' immateriale nel materiale,* ossia *l' intelligibile nel sensibile.* Siccome l' intelletto umano, non essendo radicato in un' essenza puramente spirituale, non può avere per oggetto dell' immediata sua intuizione ciò, che è puramente spirituale; così avendo l' ente, in cui è radicato, un essere per sè sussistente ed indipendente dal corpo, anche la sua virtù cono-

scitiva si solleva sopra ciò, che è proprio della materia come tale. Egli apprende in essa ciò, che è essenziale, immutabile e necessario (1).

138. Da ciò si scorge, in qual senso la filosofia scolastica abbraccia il principio: *L'uguale non può essere conosciuto, che dall'uguale*. In primo luogo questo principio non deve intendersi, che dell'oggetto proprio di una facoltà conoscitiva, vale a dire di ciò che viene conosciuto *prima* e *per sè*. Quindi se lo Knoodt fa dire agli Scolastici: « Lo spirito conosce Dio » e le cose divine, perchè l'uguale può conoscere » l'uguale (l'intelletto l'intelligibile); e pronunzia poi come principio del suo maestro: « dapprima si co- » nosce l'uguale; ma, supposta la conoscenza del- » l'uguale, si può conoscere anche il disuguale (2), » si scopre facilmente quanto esso sia lontano dal capire le dottrine, che impugna. In verità per ispiegare la possibilità di conoscere le cose divine, gli Scolastici non avevano bisogno di agguagliare Dio, come intelligibile, all'intelletto creato; perchè anche essi insegnarono sempre, dapprima conoscersi l'uguale, e,

(1) Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit... Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiae coniuncta, sicut intellectus angelicus; et huius virtutis cognoscitivae obiectum est forma sine materia subsistens... Intellectus vero humanus medio modo se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae quae est forma corporis... et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 1.

(2) Günther und Clemens Bd. 3. p. 89.

mediante questo, venirsi poscia alla cognizione del disuguale. Peraltro lo Knoodt, parlando dell'uguale come oggetto prossimo della conoscenza, non intende altro, che lo stesso principio conoscitivo, opinando dover procedere ogni cognizione dalla conoscenza di sè stesso; laddove gli Scolastici in quell'uguale comprendevano non il sol uomo, ma in generale tutti gli esseri corporali.

139. Imperocchè, in secondo luogo, è ben da avvertirsi, che, secondo la sentenza degli Scolastici, nell'anzidetto principio non si parlava già della *specifica uguaglianza* dell'essere e dell'essenza, ma piuttosto d'una certa proporzione tra il conosciuto e la virtù conoscitiva (1). Dobbiamo dunque considerare nelle cose non tanto l'essere specifico, quanto il grado della loro intelligibilità; ed in pari modo nel conoscente, non tanto la sua essenza in generale, quanto in ispecie il modo, onde è capace di conoscere. Ora

(1) Non si ha da lasciare inosservato, che S. Tommaso mentre ripetutamente dichiara, essere stati indotti nell'errore i Greci a cagione dell'enunziato principio; tuttavia svolgendo esprofesso la sua dottrina, non lo menziona neppure, ed invece del *simile simili cognoscitur*, dice piuttosto: *Cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae.* Veggasi *q.* 84. *a.* 7. etc.

Il Gaetano poi, per difendere S. Tommaso contra Scoto, parla così: Nec est verum, quod Scotus imponit literae, scilicet quod velit aequalitatem seu similitudinem inter cognitum et naturam cognoscitivam, secundum se. *Hoc enim nec somniavimus,* sed litera hic docuit, quod inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se exigitur non excessus ex parte cogniti, et ut dictum est, sermo est de non excessu in modo essendi generico et cognito quidditative et naturaliter... Est siquidem hic sermo non de cognitione universaliter, sed de visione i. e. cognitione completa quidditativa... Modus autem essendi cognoscentis et cogniti non secundum speciem, sed genus aut quasi genus sumitur. *In Summam S. Th. p.* 1. *q.* 12. *a.* 4.

le cose hanno l'intelligibilità, in quanto possono manifestarsi all' intelletto, vale a dire in quanto possono produrre di sè una conoscenza intellettuale. Quindi si distingue in primo luogo ciò, che è già per sè stesso intelligibile *(actu intelligibile)*, da ciò, che può diventare intelligibile per l' azione di un altro *(potentia intelligibile)*. *Actu intelligibile* è il solo immateriale. Di fatto affinchè una cosa si manifesti per sè stessa all' intelletto, fa di mestieri o che essa per sè medesima produca nell' intelletto il suo essere ideale, ossia la forma conoscitiva; o che, quanto all' essere suo fisico, sia in tal maniera congiunta coll' intelletto, che lo determini per questa sua presenza alla conoscenza. Ora il materiale nè può essere congiunto col principio conoscitivo a maniera di forma determinante, nè può produrre in lui per sè stesso un effetto qualsiasi. Il perchè il materiale non è intelligibile per sè stesso, ma deve farsi tale per l' azione di un altro; vale a dire nell' uomo, per mezzo dell' astrazione dell' intelletto; nell' angelo, per mezzo della luce divina, che gli comunica le idee di tutte le cose. Ma sopra il creato, che è già o diventa intelligibile, sta l'essere assoluto, come tale, che non solamente manifesta sè stesso per sè stesso, ma manifestando sè, manifesta alla stess' ora tutto quello che è o può essere; di modo che per mezzo della manifestazione di sè produce la conoscenza di tutto il conoscibile.

Considerando ora i diversi principii conoscitivi, troviamo che l' intelletto divino non può essere in parte potenza a conoscere, ed in parte conoscenza attuale. Esso è pura conoscenza, e come tale, su-

periore ad ogni perfezionamento; ed è tale appunto, perchè l'assoluto è il suo primo e proprio oggetto. L'intelletto dell'angelo non può essere in istato di potenza quiescente o sopita ; ma non per questo è scevro di ogni potenzialità : perciocchè, siccome l'angelo non è per sè, così il suo intelletto non è per sè stesso conoscente, ma la conoscenza viene ingenerata in lui dall'oggetto; e quindi anche esso è capace e bisognoso di perfezionamento. Adunque all'intelletto angelico corrisponde, come oggetto proprio, quell'intelligibile, che si manifesta all'intelletto per sè; ma esso non ha (come l'essere divino) in sè tutto l'intelligibile : è bensì il puramente spirituale creato. Da ultimo l'intelletto umano è originariamente pura potenza; e però ha bisogno di essere mosso all'atto e di svolgersi a poco a poco ; quindi oggetto proprio di lui sono le cose create, le quali non sono per sè, ma diventano intelligibili. Ecco in che consiste l'ugualianza o la similitudine del conosciuto col conoscente, di cui parlano gli Scolastici. Lo spirito il quale per la sua essenza ha bensì la potenza di conoscere, ma non conosce attualmente, ha per oggetto proprio ciò, che non è manifesto per sè all'intelletto, ma può diventare manifesto (1). L'intelligibile in potenza corrisponde all'intelletto in potenza.

Siccome dunque si paragonava non tanto l'essere del conosciuto coll'essere del conoscente, quanto piuttosto l'intelligibilità coll'intelletto; così si spiega il perchè dal principio, *simile simili cognoscitur* (il quale parlando della prima cognizione è vero) non

(1) S. Thom. Summa p. 1. q. 79. a. 2. e Cajet. in qu. ac 4. qu. 87. a. 1.

si deduceva, che prossimo e perciò proprio oggetto dell' intelletto sia l' uomo umano, ma piuttosto il corporeo in genere, e quindi anche l' uomo. Imperocchè, quantunque l' uomo, a cagione della parte spirituale di sua natura, si distingua essenzialmente dal resto degli enti corporei; tuttavia esso ha questo di comune con loro, che il suo essere per l' unione dell' anima col corpo, dalla quale è costituito, non è per sè intelligibile, e questo è il solo rispetto, sotto il quale qui deve considerarsi.

140. Per tal guisa dalla natura stessa dell' uomo si dimostra, che solamente l' intelligibile nel materiale, e però le essenze delle cose sensibili sono l' oggetto prossimo e proprio del nostro intelletto. Tuttavia gli Scolastici sogliono confermare questa tesi, sì ricca di conseguenze, dalla considerazione degli stessi nostri concetti. Essi adunque fanno osservare, che di fatti noi non formiamo concetti proprii, se non delle cose, che cadono sotto i sensi, e che le cose sovrassensibili s' apprendono da noi con concetti derivati dal sensibile. Si avverta nondimeno, che il concetto proprio non si contrappone qui al concetto *comune*, ma al concetto *improprio*. Se per concetto proprio s' intenda quello, che non è comune a più cose, e quindi più giustamente vien detto *particolare;* in questo senso noi anche di Dio possiamo avere un concetto proprio. Ma noi chiamiamo qui *proprio* quel concetto, il quale rappresenta la cosa, come è in sè, e non secondo la similitudine o dissimilitudine, che ha con altre cose (n. 39. e seg.). Ora cosiffatti concetti noi non gli abbiamo, che degli oggetti sensibili. Anzi, rigorosamente parlando, non abbiamo concetto pro-

prio neppure delle sostanze dei corpi, ma soltanto dei loro accidenti esteriori. Imperocchè, per conoscere la sostanza d' un corpo, fa mestieri conoscere la materia ed il principio formale, che la determina. Ma nè di quella, nè di questo noi abbiamo un concetto proprio. Il principio materiale da noi si concepisce, secondo l' analogia di quella materia, che maneggiamo, e come un sostrato sostanziale; ma la sua natura e ciò che ella è in sè stessa, ci è nascosto. Similmente il principio formale, il quale, determinando la materia, conferisce al corpo l' essere suo proprio, noi lo conosciamo soltanto dai suoi effetti, dai fenomeni cioè ed accidenti: dovendo secondo essi determinare la sua costituzione; giacchè lo concepiamo come la cagione di questi o quei determinati effetti. Nè senza ragione osserva il Suarez (1), che questa dottrina viene confermata da un mistero della nostra Fede; conciossiachè se noi conoscessimo la sostanza dei corpi in altra guisa, che per mezzo delle loro apparenze, eziandio un infedele dovrebbe giudicare, non trovarsi nell' Eucaristia la sostanza del pane.

Ma allora (dirà alcuno) oggetto prossimo e proprio del nostro intelletto sarebbero soltanto gli accidenti, il che fu negato di sopra. Rispondo: ciò che fu detto di sopra (100) si è, che anche la prima percezione intellettuale delle cose sensibili non contiene le sole apparenze, ma insieme con esse contiene ancora la sostanza. Vedendo p. e. un globo, noi concepiamo non una rotondità, bensì un rotondo. Ma altra cosa è conoscere la sostanza per mezzo dei concetti universali

(1) De anima l. 4. c. 4.

di essere, di sostrato, di principio, ed altra cosa è conoscere la sua natura. Ora qui solamente si dice, che la quiddità delle sostanze corporee, non essendo da noi conosciuta immediatamente, ma sì per mezzo dei fenomeni, non viene da noi determinata, se non per concetti tolti da questi. Ed in che altro questa determinazione consiste, se non nel concepire la sostanza, come fondamento e sostegno di questi o quei fenomeni? Così ancora l' anima nostra, sebbene non conosca il proprio suo essere, se non per mezzo delle sue modificazioni, lo conosce tuttavia insieme con esse, perchè presente nelle medesime come loro principio attivo e passivo; ma la natura del suo essere da lei non si può determinare, se non secondo la natura delle sue manifestazioni, e conseguentemente per mezzo di concetti derivati da quelle.

141. Peraltro già di sopra abbiamo notato, essere cosa ben diversa il conoscere un ente dagli effetti, che esso produce in altri fuori di sè, ed il conoscerlo da quelli, nei quali, attuando la propria potenza, viene a manifestarsi. Sia pure che l' essenza, quanto a ciò, che è in sè stessa, ci resti nascosa; possiamo tuttavia da queste sue manifestazioni acquistare una conoscenza chiara, determinata e compiuta, intorno alle sue qualità ed alle forze in essa radicate. E questo senza dubbio vale, non solamente per gli esseri inferiori, ma eziandio per l' uomo; talmente che, sebbene non abbiamo una intuizione intellettuale del principio determinante il proprio nostro essere, cioè dell' anima, come non l' abbiamo di quello degli esseri naturali; tuttavia nelle azioni e passioni del medesimo ci si manifestano in tutta la loro estensione le sue

qualità, e le moltiplici facoltà, che di sopra abbiamo considerate.

Tuttavolta noi non abbiamo tale cognizione dell' anima, se non in quanto ella vive ed opera in unione col corpo; atteso che solamente questo suo vivere ed operare soggiace alla nostra esperienza, e viene da noi percepito con concetti proprii. Che se consideriamo l' anima nostra, senza il corpo, nel suo essere immateriale; sottentra tosto un altro modo di concepire. Che l' anima abbia un essere immateriale, e sia perciò un principio essenzialmente diverso dalle altre forme dei corpi, noi lo conosciamo chiaramente dalle qualità del nostro atto d' intendere e di volere. Ma come sia fatto l' essere immateriale stesso, non possiamo conoscere, se non per l' opposizione al materiale. E qui veramente comincia nel pieno suo senso quella, che si chiama conoscenza per mezzo di concetti improprii. Vi furono degli Arabi, i quali opinarono, potersi per una continuata astrazione giungere a conoscere dalla sostanza corporale la sostanza spirituale, quanto al suo essere specifico. Ma S. Tommaso risponde, che ciò sarebbe possibile sol quando nei corpi fosse qualche cosa d' immateriale. Per contrario, essendo la sostanza spirituale, quanto all' essenza, totalmente diversa dalla corporale, quella non può essere conosciuta mediante questa, se non per analogia e per negazione (1).

142. Sendo dunque che noi conosciamo l' anima nostra per sè stessa, almeno in tanto, in quanto la co-

(1) Supposito, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immaterialis. *S. p.* 1. *q.* 88. *a.* 2.

nosciamo dai proprii suoi atti, è da notare che noi in tutta l' estensione della nostra esperienza non troviamo fenomeni, che possano attribuirsi agli angeli (1), Laonde, se resta dubbioso che la ragione sola possa provare l' esistenza di questi spiriti, è peraltro indubitato che non possiamo conoscere chiaramente e compitamente la loro natura. E però dobbiamo principalmente cercare di pervenire a tale conoscenza dalla considerazione della propria nostra anima (2). Per questa via conosciamo, essere gli angeli sostanze spirituali, le quali non essendo, come lo spirito umano, atte e destinate a divenire principio formale d' un corpo, hanno un essere differente dall'essere dell'anima nostra; e da questa differenza dobbiamo conchiudere la differenza del loro vivere e del loro operare. Non potendo dunque noi conoscere l'anima nostra, senza adoperare l'analogia e la negazione, molto meno potremmo senza di esse conoscere gli spiriti puri: e quanto più ci solleviamo sopra le cose sensibili, delle quali sole abbiamo concetti proprii; tanto più oscure e vacil-

(1) Si osservi, che qui parlasi di fenomeni, i quali sono non già effetti al di fuori, ma accidenti e manifestazioni nell' ente medesimo, come i colori nei corpi e i pensieri nell' anima. *Nota del traduttore.*

(2) Ex illa auctoritate Augustini (Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. De Trin. l. 9. c. 50) haberi potest, quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potesi, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophum dicatur (De anima l. 1. t. 2.) quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim, quod anima nostra cognoscat se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo se ipsam. *Ibid. ad.* 1.

lanti saranno le nostre idee. A questo proposito sogliono gli Scolastici ripetere un detto di Aristotile, che certamente non gli perdonano i platonici tanto antichi quanto moderni. Egli dice, che « il nostro intelletto sta in rapporto agli esseri più conoscibili dell' universo, come l' occhio del pipistrello alla luce del sole (1). » Quanto un essere è più perfetto, tanto più è risplendente di verità ; ma non ogni occhio spirituale è capace di ricevere quell' ampiezza di luce.

143. Siccome tutti gli enti corporali hanno comune la materia, e non si differenziano, se non per la forma; così tutti altresì appartengono al medesimo genere *(genus naturale)*, non solamente secondo il concetto, ma eziandio secondo il loro essere reale. Le sostanze spirituali al contrario, non essendo composte di materia e forma, ma essendo pure forme, ossia principii di vita per sè sussistenti, non hanno nè tra loro, nè coi corpi una cosiffatta comunanza generica. Esse non possono originarsi da una materia comune con altre cose, nè potrebbero in altra maniera perdere l' essere loro proprio, che per annichilazione. Ciò non ostante, secondo il concetto, formano cogli altri enti naturali un genere *(genus logicum)*. Imperocchè ad un tale genere appartengono tutti quegli enti, i concetti dei quali hanno un qualche carattere essenziale talmente comune, che di tutti loro possa enunciarsi nel medesimo senso. Ora ciò accade in tutti gli enti finiti. Sia pure che nelle sostanze spirituali non trovisi composizione di materia

(1) Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει το μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. *Metaph. l.* 2 *(al. pr. minor.)* c. 1.

e forma ; è tuttavia in esse una differenza tra l' essenza e l' esistenza , e perciò quest' ultima è contigente. Differisce inoltre nelle medesime la potenza (forza , disposizione) dall' atto ; e perciò , come soggette a mutazione , non sono sostanze pure , ma composte di sostanza ed accidenti. In tutto questo esse convengono cogli esseri naturali. Per la qual cosa non tutto il nostro pensare, intorno alle sostanze spirituali, può dirsi un pensare per analogia. Avendo i nostri concetti il primigenio loro oggetto nel mondo sensibile, non possiamo conoscere se non per analogia le proprietà degli spiriti, per cui essi si elevano sovra tutto l' essere corporale. Ma quei primi elementi di tutti i concetti, quali sono l' essere, l' essenza, la sostanza, ecc., sono gli stessi nei concetti degli esseri sensibili, come in quei degli esseri spirituali. Diversamente va la cosa a rispetto dell' essere divino, del quale non abbiamo, che un concetto puramente analogo. Egli è ben vero, che anche Dio è essenza, essere, potenza, atto e sostanza. Ma è una sostanza, nella quale non sono accidenti; è una potenza, che è pura attività; è una essenza, che è immedesimata coll' essere. Per questa ragione niente, che si afferma delle cose create , può affermarsi di Dio nel medesimo senso ; di guisa che Iddio neppure secondo il concetto costituisce un genere col creato , trascendendo ogni genere ed ogni concetto. Avendolo conosciuto come causa di tutto l' essere finito, dobbiamo bensì pensare, che qualunque ne sia il modo, sono in lui tutte le perfezioni, che si trovano nell' essere finito. Ma dovendo in pari tempo ammettere che Dio, appunto perchè causa dell' essere finito, è ne-

cessariamente per sè stesso, e quindi è infinito; non possiamo attribuirgli qualsiasi perfezione in quella maniera, onde la ravvisiamo nelle creature. Dovendo in Dio ogni perfezione essere infinita, non può essere o diversa o distinta, quanto alla sua realità, da un' altra perfezione. Se a Lui attribuiamo la potenza, dobbiamo considerarla non come cosa, che esista insieme colla sapienza nel medesimo ente, ma come cosa, che, secondo il suo essere, è medesimamente sapienza. Nè possiamo concepire la potenza, la sapienza, la bontà, come qualità; nè l'attualità, e la beatitudine come stati: ma tutto questo dobbiamo concepire come essenza. Imperciocchè Iddio è sostanza, senza accidenti. Quinci è chiaro, che, per denominare Iddio come egli è, non possiamo affermare di lui semplicemente veruna di quelle perfezioni, che sono nelle creature; ma dobbiamo sempre di lui egualmente negare tutto ciò, che rende quella perfezione finita e nel suo essere distinta dalle altre. Per questa negazione stabiliamo bensì in Dio un essere, senza proporzione, superiore ad ogni altro; ma tale, di cui ci è impossibile formarci un concetto proprio (1).

(1) Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus; quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus, neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere: unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis, secundum rationem communem (i. e. generis), licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo. *Summa p.* 1. *q.* 88. *a.* 2.

Non potendo dunque apprendere con veruna rappresentanza corrispondente l' essere divino, secondo la sua proprietà, siamo costretti a pensare di esso alla medesima maniera, onde consideriamo l'essere creato. Apprendendo perciò Iddio come l' Ente esistente per sè, pensiamo l' essere come genere supremo; e l' essere per sè ossia, l' aseità, se così è lecito esprimerci, come differenza specifica, formandoci così un qualche concetto di Dio. All' essenza, appresa con tal concetto, s'attribuiscono poscia le proprie perfezioni per modo di qualità, benchè in lui non siano qualità, ma tutto sia essenza. Così si attribuisce a Dio l' attività e la quiete, per analogia agli accidenti e agli stati diversi delle creature. Ma questo non vuol dire altro, se non che il nostro pensare di Dio cessa di essere *proprio,* e diviene un pensare *meramente analogico,* appunto perchè si versa in concetti universali. Infatti il genere, la specie, la differenza specifica, l'attributo, l'accidente, sono appunto i cinque ordini, in cui si spartiscono gli universali. Tutte le cose create possono concepirsi per rappresentanze universali; giacchè in ogni ente finito debbono essere almeno virtualmente distinte quelle cinque parti; e perciò, come testè vedemmo, qualunque ente creato può essere collocato sotto un concetto propriamente generico.

144. Ora fa d'uopo ritornare a quella proposizione di Aristotile, sopra la quale S. Tommaso fonda tutta intera la teorica della conoscenza: Il conosciuto è nel conoscente, secondo il modo del conoscente. Da que-

Veggasi la *Theologia antica* Vol. I. Diss. 2. c. 4. Ove abbiamo spiegata questa dottrina ed altri luoghi di S. Tommaso più diffusamente.

sto a suo luogo abbiamo compreso il perchè lo spirito, mentre pensa le cose materiali alla maniera propria, le solleva alla sua sfera, facendole in certa guisa spirituali ed immateriali; e da questo ancora comprendiamo qui, il perchè Dio nei nostri concetti non è così, come è in sè stesso, ma viene quasi attirato nella sfera del finito (1). Siccome nondimeno la nostra conoscenza delle cose materiali non è falsa, pel concepirle che facciamo a guisa delle immateriali; così neppure è falsa la nostra conoscenza di Dio, perchè lo concepiamo alla guisa del finito. Certamente *errare* vuol dire apprendere la cosa altrimenti da quello che essa è; ciò nondimeno ha luogo, ogni qual volta questo *altrimenti* si riferisce non già al modo, ma al risultato del concetto. Il nostro pensare adunque ci conduce all'errore, quando ci determina a giudicare essere la cosa altrimenti da quello che essa è. Ma l'essere il modo, con cui pensiamo, diverso dal modo, in cui esiste la cosa, non impedisce che il nostro giudizio su di essa cosa corrisponda all' essere della medesima. Se non fosse così, nessuno spirito potrebbe conoscere una natura diversa da lui nell' essere; ed intorno ai corpi non si potrebbe emettere un retto giudizio nè da noi, nè da Dio medesimo. Saremmo indotti in errore dai concetti, che abbiamo dei corpi, se non sapessimo che l' oggetto di quelli esiste nella realità in maniera diversa da quella, onde noi li pensiamo; e se opinassimo, come già i Platonici, che tutto quello, che apprendiamo con rappresentanze intellettuali, esiste ancora nella realtà in un modo immate-

(1) Cf. Suarez Metaph. disp. 30. sect. 11.

riale. Ora noi sappiamo benissimo, che le forme delle cose, le quali nell'intelletto nostro sono immateriali, e perciò immutabili e necessarie, sono materiali nelle cose, e sono per conseguenza mutabili e contingenti. Adunque coi concetti dell' intelletto noi non apprendiamo falsamente gli oggetti sensibili; ma, oltre il loro essere reale, percepiamo eziandio il loro essere ideale, e così apprendiamo quel loro essere reale in un modo più elevato. Medesimamente sarebbe erroneo il nostro pensare di Dio, se non sapessimo, che quel pensare è soltanto analogico: val quanto dire, se giudicassimo che Iddio e in sè stesso, quale noi lo concepiamo, secondo le categorie dei concetti universali. Ma la cosa non è così. Noi sappiamo che a tutto ciò, che noi pensiamo di Dio con diverse rappresentanze, e perciò in qualche maniera come diverso, corrisponde in Dio una cosa semplicissima; e quindi che quel modo di concepire il divino per concetti universali non ha già il suo fondamento nell' essere stesso di Dio, ma lo ha piuttosto in questo, che il nostro spirito non può pensare, se non in un modo corrispondente al proprio suo essere. Ecco la ragione, perchè la nostra conoscenza di Dio è bensì imperfetta, ma non è falsa (1).

(1) Propositio: intellectus intelligit rem aliter quam sit, est duplex ex eo, quod hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligit* ex parte *intellecti*, vel ex parte *intellectus*. Si ex parte intellecti, sic propositio — omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, falsus est — vera est, et est sensus: Quicunque intellectus intelligit, rem esse aliter, quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in

III.

Se l'intelletto e la ragione sieno da distinguere come due potenze.

145. In alcune scuole filosofiche del tempo moderno la ragione (Verstand) si definisce: la potenza di concepire secondo le categorie ciò, che si percepisce coi sensi; e l'intelletto (Vernunft): la facoltà d'intuire il sovrassensibile. L'Hermes eziandio ed il Günther, oltre le facoltà di apprendere gli oggetti della sperienza per concetti universali, attribuiscono al nostro spirito una facoltà superiore, che trascende la esperienza. Per essi dunque altresì è l'intelletto, in opposizione alla ragione, una facoltà di conoscere il sovrassensibile; ma non già per questo una facoltà d'*intuirlo*, ossia di conoscerlo immediatamente. Noi conosciamo il sovrassensibile, come il principio di quello, che sperimentiamo; ma lo conosciamo solo mediante quello, che sperimentiamo. Con queste definizioni, che nel capo quinto abbiamo già esaminate, ora dobbiamo confrontare quello, che insegnano gli Scolastici intorno alla differenza tra *l'intelletto* e la *ragione*.

Il nostro modo umano di conoscere è in questo diverso da quello degli angeli, che noi per arrivare

essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat, eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, seu composite, non tamen ita, quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo. *S. p.* 1. *q.* 13. *a.* 12. *cf. q.* 85. *a.* 1. *Cont. Gent. l.* 1. *c.* 36.

alla scienza, abbiamo uopo di congiungere e paragonare tra loro moltiplici rappresentanze e proposizioni (n. 123). Infatti se cerchiamo di acquistare il concetto d'una cosa, noi cominciamo dalle idee più universali; e secondo ciò, che dai fenomeni della cosa stessa ci è dato conoscere, decidiamo quali altre idee con quelle possano congiungersi, per formarne il concetto. Quando poi vogliamo conoscere gli elementi e la verità di qualche concetto già formato, dobbiamo ricondurlo a quelle idee universali.

Parimente, per acquistare nuove conoscenze, pigliamo le mosse da certi giudizii universali; o volendo persuaderci della verità di qualche proposizione emessa, ritorniamo ai medesimi giudizii universali. Ora egli è chiaro, che nè con quel progresso inquisitivo, nè con questo regresso dimostrativo, potrebbe aversi una conoscenza sicura della verità, se non conoscessimo per loro stessi quei concetti e giudizii universalissimi. Se il nostro spirito non avesse concetti semplici, come quei dell'essere, del principio, eccetera, non potrebbe nè formare paragoni, nè istituire esami; e se la verità di certe proposizioni non gli fosse evidente colla semplice loro rappresentazione, non potrebbe da esse dedurre altre conoscenze, nè per mezzo loro esaminarle. Chiamando dunque conoscenza *intellettuale* quella *semplice* apprensione della verità, e conoscenza *razionale* quel pensare *progressivo;* egli è chiaro che questo secondo non è possibile senza il primo, e che il nostro spirito, benchè gli sia proprio il pensare mediato *(razionale),* dee, ciò non ostante, partecipare ancora del conoscere immediato *(intellettuale)* degli angeli. Il pensare umano sta all'intuizione degli An-

geli nella stessa relazione, che ha il moto alla quiete: e siccome il moto comincia dalla quiete e finisce nella quiete, così in noi la conoscenza razionale comincia dalla conoscenza intellettivale, ed in essa finisce. Ora per questa stessa ragione, non si hanno da ammettere in noi due facoltà distinte, la razionale e l'intellettuale; ma la nostra facoltà conoscitiva è razionale, ed in tanto può chiamarsi eziandio intellettuale, in quanto racchiude in sè una qualche semplice apprensione del vero, senza la quale il conoscere mediato e composto non potrebbe avere nè principio sicuro, nè termine di riposo.

Tanto quei concetti semplicissimi, il cui contenuto non ci viene chiarito per altri concetti, quanto quelle proposizioni universali, la cui verità non viene dedotta da altre verità, ma è conosciuta per sè medesima, vengono dagli Scolastici chiamati *principia;* le idee *principia simplicia*, le proposizioni *principia complexa*. L'intelletto dunque per essi era la nostra facoltà conoscitiva, in quanto è tale, che apprende quei concetti e forma quei giudizii universali, ed è però *habitus principiorum*. La ragione poi è la stessa facoltà conoscitiva, in quanto da questi principii può procedere ad ulteriori conoscenze (1).

(1) Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae: quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter, et absque discursu, veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (princ. lect. 2.). Homines autem ad intelligibilem veritatem cogno

Dal fin qui detto si vede, che la distinzione tra *intelletto* e *ragione,* ammessa dagli antichi, non è del tutto diversa da quella, che piacque ai moderni. Tuttavia per giudicare in che l' una differisce dall' altra, bisogna innanzi tutto notare, che per gli Scolastici l' intelletto non era punto una potenza di conoscere le cose sovrassensibili per intuizione. Perciocchè essi insegnavano bensì, essere fondato nella natura dell' intelletto il formarsi quelle idee semplicissime, donde procede tutta la sua conoscenza, tosto che esso diviene attivo; nondimeno aggiungevano, che esso intelletto non acquista le anzidette idee, se non mediante l' astrazione dal sensibile (n. 77); e quindi per mezzo delle medesime dapprima non percepisce, che il sensibile stesso (n. 140). Quantunque poi la capacità di formare cosiffatti concetti lo metta in grado di conoscere il soprassensibile, non può tuttavia apprenderne la natura, se non per l' analogia col sensibile (n. 142); nè può accertarsi della sua realtà, se non in quanto gli si manifesta nei fenomeni ed effetti sensati.

scendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem, etiam in naturalibus rebus: quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus. *Summa p.* 1. *q.* 79. *a.* 8. *cf. De verit. q.* 15. *a.* 1.

*

146. Supposte le sopraddette spiegazioni, non sarà neppure difficile il fare giusta stima delle obbiezioni, che il Günther e l'Hermes fanno agli Scolastici. Queste obbiezioni consistono principalmente nel non avere gli Scolastici riconosciuto l'intelletto qual facoltà di conoscere il principio reale, e perciò il soprassensibile nelle cose, nella sua differenza dalla ragione, che classifica i fenomeni; e che molto meno da questa doppia attività di conoscere nell'uomo abbiano compreso il dualismo del suo essere. Quindi non conoscendo essi altro, che le categorie della ragione, hanno considerata l'apprensione dell'universale, e la subordinazione del particolare come l'apice di tutto il sapere.

Già di sopra fu provato a sufficienza, che gli Scolastici stabilirono come oggetto del concetto l'essenza o la quiddità della cosa, in opposizione ai fenomeni, e non solo quale sostratto, ma anche quale principio causale dei medesimi. Ora attribuendo essi la formazione dei concetti all'intelletto, ne segue, che consideraronlo appunto qual facoltà di percepire l'essenza soprassensibile delle cose. Dopo le spiegazioni, testè da noi date, potrebbe forse sembrare, che all'intelletto, come *habitus principiorum*, si attribuisca soltanto la formazione dei primi concetti: l'essere, la sostanza, il principio ecc.; giacchè i concetti delle particolari specie delle cose noi li acquistiamo per mezzo della composizione. Ma in che mai consiste questa composizione? Consiste in ciò, che con quei primi concetti, pei quali pensiamo la cosa quale essere, sostanza e principio, congiungiamo, secondo i fenomeni che in essa percepiamo, altri concetti, determinando così l'essenza della cosa stessa, come

essere tale o principio tale. Così p. e. conosciamo l'essenza dell'uomo, come un principio, nel quale non è solamente vita, ma anche sensibilità e ragione. Dunque nella formazione dei concetti, l'intelletto opera sempre quale facoltà di percepire i principii, ossia le cause. Di più, ogni concetto di una particolare specie di cose è eziandio principio della scienza intorno a questa specie stessa; siccome p. e. il concetto di uomo, è il supremo principio dell'antropologia. Sicchè anche da questo si conosce, che gli antichi attribuirono la formazione dei concetti all'intelletto, il quale da essi si definiva: *la facoltà di conoscere i principii.*

Ma perchè in noi, insieme con questa, opera sempre anche la facoltà razionale, ossia insieme coll'intelletto opera altresì la ragione; donde mai avviene che, cominciando dalle semplici idee, dobbiamo formare i concetti per mezzo della deduzione dai primi principii? Ciò procede secondo gli Scolastici (come abbiamo già veduto n. 123) dall'essere il nostro spirito legato ai sensi, e perciò costretto a cominciare la sua conoscenza dai fenomeni delle cose. Quindi gli Scolastici, non solo hanno in noi ravvisata la facoltà di conoscere l'essere, come principio reale dei fenomeni, ossia l'intelletto, in tutta la sua specificazione e proprietà; ma di più hanno dimostrato precisamente, che nell'unione dello spirito col corpo dimora appunto la causa, perchè la nostra facoltà conoscitiva non è puramente intellettuale.

Certamente essi per questo non hanno ammesso quel dualismo, secondo il quale sarebbero in noi due principii pensanti (due anime); ma più sotto esamine-

remo, con quanta irragionevolezza il Günther abbia derivata l' anzidetto dualismo dalla natura della nostra conoscenza.

Parimente non potevano gli Scolastici distinguere tra l' intelletto, come facoltà di pensare l' essere o l' essenza, e la ragione come facoltà di pensare l' universale. Imperocchè l' universale, che noi concepiamo, non è, secondo il loro giusto modo di vedere, il comune dei fenomeni, ma bensì il principio intimo dell'essere e dei fenomeni. Che poi questo principio, ossia l' essenza, venga da noi percepito negli individui con soli concetti universali, e non nella sua proprietà individuale, codesto è senza dubbio una imperfezione, per la quale il nostro conoscere si differenzia da quello degli Angeli.

TRATTATO SECONDO

DEL REALISMO, NOMINALISMO E FORMALISMO

147. Sebbene dalla dottrina degli Scolastici, intorno all' origine ed alla natura dei concetti, abbiamo già potuto conoscere in qualche maniera eziandio il loro modo di pensare sul valore dei medesimi; tuttavia non potremo formarci di questo un compiuto giudizio, se prima non avremo, esaminata la contraversia intorno al *Realismo* ed al *Nominalismo*. Imperocchè il domandare, quale sia il valore dei concetti non importa altro, che esaminare il modo, onde le rappresentazioni intellettuali, nelle quali si svolge tutto il nostro pensare, corrispondano alle cose, ossia all' essere reale. Or qui ci conviene esaminare una delle principali accuse mosse all' antica Filosofia.

L' Hermes trova l' essenziale differenza tra la Filosofia antica e la moderna appunto in ciò, che questa dapertutto va in cerca del reale, laddove quella si contentava del solo nominale, o lo scambiava erroneamente col reale. Il Kant aveva, secondo lui, scoperto la nullità dell' antica metafisica, neppure sospettata dagli Scolastici, dimostrando essere questa metafisica null' altro, che un vano giuoco di concetti nominali (n. 14).

Con ciò l' Hermes viene ad accusare la Scolastica di essere stata tutta quanta avvolta nel Nominalismo. Il Günther non va tanto oltre. Egli riconosce, che

il Realismo aveva i suoi propugnatori tra gli Scolastici; ma opina non essere stati questi capaci a chiudere la sorgente degli errori nominalistici. Le opinioni panteistiche ed i falsi principii intorno alla scienza ed alla Fede, i quali dal Günther sono rinfacciati agli Scolastici, derivarono, secondo lui, specialissimamente dalla scuola nominalistica, e non furono superati dai realisti, perchè neppure questi conobbero il vero Realismo; cioè il Realismo dell' idea. Per la stessa ragione essere stato, verso la fine del medio evo, vittorioso il Nominalismo, ed avere figliato dall'una parte il Misticismo, dall'altra l'*eresia della doppia verità*, filosofica cioè e teologica (1).

L' opinione, che il Nominalismo, vinto nel secolo duodecimo, ma poi rinnovato da Occamo nel decimoquarto, abbia finalmente riportato la vittoria, fu messa in tanta voga dagl' istorici protestanti, che eziandio dotti cattolici fino ai nostri giorni la vanno ripetendo, senza neppure dubitare del contrario. E nondimeno quanto essa è conforme ai pregiudizi, che si fanno circolare agevolmente intorno all'antica scienza cattolica, altrettanto è contraria alla verità storica. Si è scritto tanto ai tempi nostri sul Realismo, Nominalismo e Formalismo; e ciò non ostante, riesce alquanto difficile di farsi dagli scritti e dai trattati dei moderni filosofi un' idea chiara e precisa di ciò, che ciascheduna delle parti litiganti aveva preso a difendere. Stimiamo pertanto necessario l' esporre, colla possibile fedeltà, i punti almeno capitali di quelle tre diverse teoriche. Da questa esposizione si vedrà, che il

(1) Eur. e Her. p. 227.

Nominalismo ed il Formalismo contenevano pur troppo i germi di quelle erronee dottrine, che nel loro svolgimento deturparono certe scuole filosofiche moderne. Ma ci sarà con ciò anche dato di difendere l'antica Scuola contro le gravi accuse dell'Hermes e del Günther, dimostrando che il Realismo moderato di S. Tommaso, il quale schivava gli estremi delle altre due teoriche, fu in tutti i tempi la dottrina più comunemente ricevuta tra gli Scolastici; e che per mezzo di essa il Nominalismo fu una seconda volta vinto totalmente, prima della fine del medio evo.

CAPO I.

DELL'ORIGINE DI QUESTA CONTROVERSIA.

148. Per ispiegare l'origine della controversia intorno al Realismo ed al Nominalismo, sogliono gli Scolastici pigliare le mosse dallo esporre le diverse opinioni sopra l'origine dei concetti; noi e altresì, per amore di chiarezza, dobbiamo come essi ritornarvi sopra (1).

Eraclito ed altri filosofi greci, stimando essere l'anima umana alcun che di corporeo, si avvisarono di spiegare la nostra conoscenza per mezzo di un'azione materiale, che gli oggetti esterni esercitassero sopra di noi, così che da questi emanando certe immagini materiali, composte di atomi, e penetrando, per mezzo dei sensi, nell'anima, producessero in lei le specie conoscitive. Prescindendo dall'impossibilità di spiegare in tal guisa, non che altro, le stesse apprensioni sen-

(1) Fonseca Metaph. l. 5. Conimbric. Logica, In praef. Porphyr. l. 1. a 2.

sibili, è chiaro che la conoscenza intellettuale viene qui pareggiata alla sensibile; e quindi è tolta di mezzo la scienza, in quanto conoscenza del necessario, dell' immutabile, dell' eterno. Imperocchè quanto sono mutabili le cose nella loro apparenza sensibile, altrettanto mutabile sarebbe, secondo questa dottrina, ogni apprensione conoscitiva delle medesime; come confessano gli stessi filosofi, che la difendevano (1).

Platone riconobbe, ed apprezzò degnamente la diversità della conoscenza intelligibile dalla sensibile; ma per ispiegare la prima, opinava che il proprio obbietto di quella non potesse ritrovarsi nelle cose contingenti e mutabili. E così, oltre le cose individuali, che conosciamo per mezzo dei sensi, egli ammise l' esistenza di certi tipi dei generi e delle specie, i quali si percepiscono colla intuizione dell' intelletto.

Questi tipi siccome nelle nostre rappresentanze, così in sè stessi sono eterni ed immutabili. Se poi Platone, come lo spiegano alcuni dei SS. Padri, non abbia attribuito alle idee altro essere, che quello, il quale esse hanno nell' intelletto divino; se le abbia considerate come enti per sè sussistenti, secondo che spesso asserisce Aristotile; o se infine, come opinano il Brucker ed altri (2), abbia inteso dire l' uno l' altro, qui non rileva il deciderlo: a noi basta di sapere, che nella presente controversia pel Realismo platonico, s' intende quello, che fu impugnato da Aristotile (3). Da questo viene precipuamente contraddetto, con dimostrare erronea l' opinione, sopra

(1) Arist. Metaph. l. 4. (al 3.) c. 5.
(2) Tom. 3. Per. 2. p. 2. c. 3. a. 3. cf. Hist. phil. De idea
(3) Arist. Metaph. l. 7. (al 6.) praecipue cap. 16.

quale Platone fonda la sua dottrina: essere cioè, secondo il principio *simile simili cognoscitur*, necessario che alla conoscenza intellettuale corrisponda un obbietto intelligibile ed immateriale, come la conoscenza sensitiva esige un obbietto sensibile. Contro ciò stabiliva Aristotile il principio, dover essere il conosciuto nel conoscente secondo il modo del conoscente; rettificando il principio dell' ugualianza del conosciuto col conoscente, che non era del tutto riprovevole. L' intelletto si distingue, secondo Aristotile, essenzialmente dal senso per questo, che produce le sue rappresentazioni in sè stesso, e non già in un organo corporeo. Mentre dunque le rappresentazioni sensibili, (siccome anche esse alquanto materiali) conservano, sebbene non tutte, le proprietà delle cose percepite; l' intelletto conosce per mezzo di rappresentazioni, che non hanno la natura delle cose, ma la sua propria, ossia quella del principio conoscente: e questo vuol dire, che l' intelletto percepisce il materiale per mezzo di rappresentazioni immateriali. Il che esso può fare, perchè nell' oggetto, percepito per mezzo del senso, prescindendo da tutto ciò che vi è di contingente, apprende l' essenziale, che n'è il fondamento. Quindi le rappresentanze intellettuali, che in questo modo s' acquistano, hanno bensì nelle cose medesime la loro cagione ed il loro obbietto; ma questo è nelle cose stesse in altro modo, che non è nello spirito mediante la rappresentazione. Nelle cose esiste come individuale, e perciò con tutte le sue contingenze; nel concetto si ritrova senza le contingenze, e perciò come universale.

Non può disconoscersi avere queste dottrine una

strettissima affinità con quelle, che divisero le scuole del medio evo. Sebbene i Nominalisti fossero lontani dall' ammettere il materialismo di Eraclito, o dal confessare, che, secondo la loro teorica, non si desse cognizione certa della verità; tuttavia egli è indubitato, che questo da loro in buona logica non poteva negarsi; e che inoltre la loro dottrina sull' origine delle idee aveva una grande rassomiglianza con quella dei materialisti greci. Parimente combattevano gli Scotisti, non meno dei Tomisti, l' esistenza reale dei generi e delle specie *fuori* e *prima* degli individui; ma la maniera, con cui essi spiegavano l'esistenza dell' universale nell' individuo, deve considerarsi come una difesa del concetto fondamentale di Platone. Del resto la dottrina predominante tra gli Scolastici era quella di Aristotile.

149. Egli è noto, che questa controversia non nacque soltanto negli ultimi secoli del medio evo. Già nelle scuole dei Greci e dei Romani si disputò moltissimo sopra questo punto, dacchè Aristotile aveva impugnato la dottrina platonica sulle idee, e tra gli Stoici incontriamo una dottrina, che si accosta non poco al Nominalismo del medio evo. L' universale, secondo una siffatta dottrina, si trova solo nelle nostre apprensioni e nei nomi delle cose, e non nelle cose stesse; anzi non serve ad altro, che a denominare le cose. Posto dunque, che ai soli individui competa propriamente l' esistenza; all' universale non può attribuirsi, che una verità relativa, cioè nel nostro pensare e nel nostro parlare (1). Coll' aiuto di un così fatto Nominalismo cercarono Eunomio ed altri Ariani di difendere

(1) Vedi Ritter, Storia della filos. Vol. 3. l. 11. c. 5.

filosoficamente i loro errori teologici. Dicevano essi, che i diversi concetti, coi quali noi pensiamo l' essenza divina, e distinguiamo i suoi attributi, tanto essenziali, quanto personali, non hanno nessun fondamento nell' oggetto, ma si appoggiano solamente al nostro modo di pensare; ed a guisa di diversi nomi, che significano l' istessa cosa, non sono, che segni moltiplici del medesimo oggetto. I SS. Padri confutarono vittoriosamente questa teorica. Che se nella prima metà del medio evo non l' incontriamo più in nessun luogo, ciò può dipendere forse anche da questo, che gli scrittori di quella stagione attenendosi più tosto al metodo filosofico di Platone, che non a quello di Aristotile, proseguivano nella loro specolazione una tendenza affatto contraria alle opinioni dei Nominalisti. Nel secolo undecimo il Nominalismo trovò un nuovo e zelante difensore in *Roscelino*. Questi, lasciatosi indurre a sentenze erronee intorno alla SS. Trinità, fu accusato e condannato dal Concilio di Soissons (a. 1092). Nel medesimo tempo *Gilberto* di Porrée levò grande rumore colle sue dottrine, sopra la relazione delle divine persone e dei divini attributi coll' essenza di Dio. Laddove quegli Ariani, che difendevano il Nominalismo, negavano alla distinzione, che facciamo coi nostri concetti, qualsiasi fondamento nell' essere divino; Gilberto al contrario asseriva esistere una distinzione tra l' essenza e gli attributi divini, la quale non poteva convenire colla perfetta semplicità in Dio. Anche la sua dottrina fu condannata dalla Chiesa nel Concilio di Rheims. Non v' ha dubbio, che Gilberto fu condotto in errore da un Realismo esagerato. Ma stante l' incoerenza e la instabilità nel

modo, ond' egli esponeva le sue dottrine; i Teologi appena mai riuscivano a determinarle con precisione (1). Nè sarebbe meno difficile il determinare nelle singole sue parti la dottrina del nominalista Roscelino. Del resto ciò non è necessario per le nostre ricerche; imperocchè nessuno nega, che i teologi più insigni di quel tempo, combattendo le opinioni di Roscelino non meno che quelle di Gilberto, tennero, tra il Nominalismo dell' uno ed il Realismo dell' altro, quella via di mezzo, la quale tra breve conosceremo più d' appresso. (2) Nel secolo duodecimo e nel seguente era dunque finita la controversia; e soltanto nel decimo quarto si riaccese la lotta, che sarà l'oggetto delle seguenti nostre investigazioni.

Pare che Duns Scoto, quanto alla realità dei concetti, non abbia pensato diversamente da S. Tommaso; ma la sua dottrina sull' *unità* e *distinzione formale* delle cose sembra aver dato ai suoi discepoli occasione di stabilire, sull' esistenza dell' universale nel singolare, alcune asserzioni, le quali ripugnavano alla dottrina allora universalmente ricevuta. Tutta la scuola di S. Tomaso, e non essa sola, si levò contro costoro; ma Occamo oppose loro quel Nominalismo, del quale oggi si asserisce, che rimanesse vittorioso tra gli Scolastici.

(1) Vedi il Petavio, Tom. I. 1. c. 8. Il Ritter cerca indarno di trovare la vera opinione di Gilberto confrontando una moltitudine di asserzioni equivoche e contraddittorie. Vol. 7. p. 450. e sequente.

(2) Vedi anche di questo Ritter l. c. p. 338.

CAPO II.

DEL NOMINALISMO.

150. Per avere una giusta idea e del Nominalismo di Occamo, e di tutta questa controversia, fa uopo considerare la spiegazione, che gli Scolastici davano dell' universale (1). L' universalità esprime una relazione, che passa tra l' uno ed i molti; e perciò, secondo la diversità di questa relazione, l' universalità sarà di diversa specie. La relazione può consistere in ciò solo, che molte cose vengono denominate collo stesso *nome*, o significate collo stesso *segno*, e questo è l' *universale in significando*. Ma l' universalità del *concetto*, della quale abbiamo parlato finora, richiede, che la stessa e medesima cosa possa concepirsi ed enunciarsi di molti soggetti; ed affinchè il concetto sia veramente universale, richiedesi, che esso possa essere enunciato di molte cose nel medesimo senso, cioè nel senso proprio, e non già nel senso solamente traslato od analogico: *(universale in praedicando)*. L' universalità dell' *essere*, nel senso rigoroso della parola, non può riconoscersi, se non dove la stessa e medesima cosa ha esistenza attuale in molte, come p. e. opinava l' Avicenna con molti Arabi, che lo stesso e medesimo spirito animasse tutti gli uomini *(universale in essendo)*. Se non che la relazione dell' uno ai molti può essere eziandio quella della *causa* agli effetti, ed allora abbiamo l'*universale in causando*. In fine dalla universalità del con-

(1) Fonseca Metaph. l. 5. c. 1. Toledo, Logica. In Praef. Porph. Conimbric. ibid.

cetto, testè spiegata, dobbiamo distinguere l'universalità di rappresentanza, in virtù della quale colla medesima rappresentanza si conoscono molte cose, non solamente in quanto a ciò, che esse hanno di comune, ma eziandio in quanto a ciò, che hanno di proprio. Così noi per mezzo di una chiara e determinata rappresentazione dell' uomo, conosciamo al tempo stesso l' essere suo sensitivo e ragionevole; e Dio conosce tutto per mezzo di una rappresentanza, se è lecito di chiamare così la sua essenza stessa, la quale è per lui il mezzo della conoscenza. Una cosiffatta rappresentazione si chiama dagli Scolastici *universale in repraesentando;* sebbene questo termine abbia spesso e principalmente presso i Nominalisti la stessa significazione, che l' *universale in significando.*

Delle rappresentazioni universali, nel senso testè spiegato (universale *in repraesentando*), e della causa universale non si tratta nella presente controversia: questa riguarda solo le tre prime specie di universale. Che noi di molte cose esprimiamo lo stesso, e che quindi con un medesimo concetto ne comprendiamo molte, non può certamente rivocarsi in dubbio; ma ben si domanda, se di questo abbia da cercarsi la cagione solamente nel nome e nel concetto nostro, ovveramente quella si trovi nell' essere delle cose. Si domanda cioè, per parlare cogli Scolastici, se gli *universalia in praedicando* presuppongano soltanto gli *universalia in significando,* oppure anche gli *universalia in essendo.* I Nominalisti sostennero il primo, asserendo non potere affatto l' universalità pronunciarsi delle cose, ma soltanto dei nostri concetti; e di questi l' universalità consistere nell' esserci un solo

nome, e così un solo concetto segno di molte cose. I Formalisti al contrario asserirono che il concetto è universale, perchè tali sono eziandio le cose. Gli altri Realisti, che d'ora in poi chiameremo semplicemente Realisti, convennero che le cose in sè, ossia considerate senza relazione alla conoscenza, non siano propriamente universali, ma asserirono, che ciò non ostante in esse stava il fondamento dell' universalità dei nostri concetti. Intanto, essendo difficile l' esporre chiaramente in poche parole queste sentenze, fa d'uopo considerare ciascuna di esse più d' appresso.

151. L' Occamo e la sua scuola riducono la loro teorica alla definizione, ed alla distinzione dei segni. Segno, dicono essi, è tutto ciò, per la cui conoscenza veniamo a conoscere un' altra cosa (1). Come le parole, così anche le rappresentazioni, per le quali conosciamo gli oggetti, sono segni de' medesimi; e si distinguono però dalle parole in ciò, che sono segni *naturali*. Imperocchè segno naturale è tutto ciò, che per sè stesso e per la sua natura è atto a darci l' idea di un' altra cosa; così per esempio il fumo è segno del fuoco, il sospiro segno del dolore, ed in generale l' effetto segno della causa. Segni arbitrarii, al contrario, sono quelli, i quali, non per la propria natura, ma per la libera volontà degli uomini sono destinati a significare il significato. Siccome adunque la scrittura, così anche la parola appartiene ai segni arbitrarii; e perciò l' una e l' altra sono diverse presso i diversi popoli, e in diversi tempi: laddove il linguaggio interno dell' anima, ossia il pensare, è lo stesso presso

(1) Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud cognitionem facit venire. *Occam. Log. l.* 1. *c.* 1.

tutti e sempre; perchè i segni, dei quali fa uso, cioè i concetti, non sono già di nostra elezione, ma li riceviamo per effetto dell' azione naturale, che esercitano le cose sulla nostra anima (1).

Le cose tuttavia, continua l' Occamo, producono nel nostro spirito una doppia specie di rappresentanze. Le une sono *determinate* di maniera, che per mezzo di esse noi conosciamo le singole cose secondo le loro proprietà; le altre sono *indeterminate,* sicchè per mezzo di esse non distinguiamo l' oggetto dagli altri a lui somiglianti. Così abbiamo di Socrate una idea determinata, distinguendo per essa Socrate da Platone e da tutti gli altri uomini; e parimente ne abbiamo una idea indeterminata, per la quale non lo distinguiamo dagli altri uomini. Come i nomi, così anche le rappresentazioni sono *singolari,* ed *universali* (2).

Quindi la quistione, se l' universale, di cui tratta la Logica, esista fuori dell' anima conoscente, viene decisa dall' Occamo col dire: L' universale è un singolare nell' anima nostra, il quale è universale, in quanto è un segno di molte cose. Come ogni parola

(1) Inter istos autem terminos (scriptum, prolatum, et conceptum) aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae *naturaliter* significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat, nisi *secundum voluntariam institutionem.* Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus, ad placitum potest mutare suum significatum; terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cuiuscumque. *Log. l.* 1. *c.* 1.

(2) Res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendam ipsam confuse et ad concipiendam ipsam distincte. Et vocat conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. *In l.* 1. *dist.* 2. *q.* 7.

scritta o detta, così anche ogni parola pensata, ossia ogni concetto, in quanto la consideriamo come esistente nell' anima nostra, è un singolare. Che se questo singolare ha soltanto la relazione, per la quale diviene segno, riguardo ad un oggetto individuo, non è in verun modo universale (Socrate); ma se ha quella relazione di segno riguardo a molte cose, allora è universale, in quanto è segno (uomo). Vi è dunque certamente qualche cosa, che può essere enunciata di molte cose *(universale in praedicando)*; ma questa non è altro, che un concetto della nostra anima, atto ad essere segno di molte cose; e quindi l' universalità non è altro, che una qualità di certi concetti (1).

152. Se poi si domanda, che cosa siano in noi queste rappresentanze ossia segni delle cose, i Nominalisti ci propongono due opinioni, come in pari grado verosimili. La prima considera il segno intellettuale, come uno schema senza verun essere reale; ed esso, simile all' immagine nello specchio, sebbene sia mezzo necessario per conoscere, tuttavia nell' anima nostra non ha realità più di quello, che abbiano l' immagine nello specchio, consistendo tutta la sua entità nell'essere pensato. Esso poi ci è mezzo di conoscenza, perchè ha similitudine colla cosa esterna; ed è universale, perchè si riferisce nello stesso modo a molti

(1) Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium... Universale est una intentio singularis ipsius animae, nata praedicari de pluribus, non pro se sed pro ipsis rebus: ita quod per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus, non pro se sed pro illis rebus, illa dicitur universalis; propter hoc autem, quod est una forma existens realiter in intellectu, dicitur singularis. *Occam. Log.* l. 1. c. 14.

*

individui, e quindi di tutti indifferentemente si pronuncia (1). La seconda opinione considera bensì l'universale come qualche cosa di reale ; ma soltanto come un accidente, od una qualità dell' anima, prodotta dall' anima stessa in sè medesima; la quale qualità, come già si è detto, è universale, perchè di sua natura è atta ad essere segno di molte cose (2). Secondo il Biel, l' Occamo stesso non si sarebbe deciso per nessuna di queste due opinioni; ma dalla Logica di Occamo si vede, che egli diede la preferenza alla seconda, se pure non ne propose una terza. Egli non voleva che quel segno fosse semplicemente un che di fittizio; ma asseriva in pari tempo , quella qualità di forma dell' anima, per cui conosciamo, non essere una cosa diversa dall' atto conoscitivo , che renda questo soltanto possibile (la specie intelligibile degli altri Scolastici), ma esser piuttosto lo stesso atto conoscitivo (3).

(1) Universale non est res aliqua neque habet esse subiectivum i. e. esse reale et actuale (ciò che i moderni chiamano essere *oggettivo*) neque extra animam neque in anima ; sed est quoddam fictum ab intellectu habens tantum esse obiectivum (secondo l'odierna terminologia : *soggettivo*) in anima, cuius esse non est aliud quam cogitari vel intelligi ab intellectu... Et cum se habeat indifferenter ad singularia, quae repraesentat, dicitur universale; et illud est unum, quod invariatum praedicatur de multis. *Gabr. Biel. in l.* 1. *sent.* *dist.* 2. *q.* 8.

(2) Secundus modus aeque probabilis est tenens , quod universale est vera res et qualitas existens in mente: quae ex natura sua est significativa rerum extra, sicut vox est signum commune plurium ex voluntaria institutione; et quodlibet tale, etiam genus generalissimum, est res realiter existens in anima et accidens animae productum ab anima et res certi generis. *Ibid.*

(3) Sed quid est in anima id, quod est tale signum ? Dicendum est, quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii quod est quaedam qualitas subiective existens in anima, distincta ab actu intelligendi

Ecco i principali capi della teorica dei Nominalisti; ma nel processo del nostro esame avremo occasione di conoscerne alcune altre particolarità e conseguenze.

II.

Ragioni contro il Nominalismo.

153. Si è in ogni tempo rimproverato al Nominalismo, che esso renda incerta la verità della nostra conoscenza; anzi renda impossibile ogni scienza, in quanto questa, come speculativa, è distinta dalla sperienza. I Nominalisti nondimeno lo negarono, ingegnandosi di ribattere il rimprovero tanto di Idealismo, quanto di Scetticismo. Mentre però, per declinare le conseguenze, che si dedussero dalla loro teorica, si studiavano di spiegarla in varie maniere, usarono non rare volte un tal modo di parlare, che la loro dottrina sembrava differire piuttosto nel modo di esprimersi, che nella sostanza, da quel Realismo, che si difese nella scuola di S. Tommaso. Quindi è che la dottrina loro è mancante non solo di chiarezza, ma anche di solida connessione; e gli Scolastici, che la combatterono, sogliono notare, che i Nominalisti muovono dalle opinioni erronee degli antichi Scettici; ma volendo schivarne le conseguenze, si avviluppano in molte contraddizioni. Sentiamo come specialmente gli Scolastici

lii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio lla, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; mnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu ntelligendi, possunt salvari sine tali distincto; eo quod supponere ro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, icut illi ficto: ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere liquid aliud. *Log. l.* 1. *c.* 12. Vedi *Suarez de anima l.* 3. *c.* 1.

del secolo decimosesto giudicano e rifiutano il Nominalismo (1).

154. Eraclito ed altri degli antichi filosofi aveano insegnato, che nel mondo reale non esisteva altro, che il singolare, e questo nella sua singolarità mutabile. Quindi siccome la scienza ha per oggetto l' universale qual principio immutabile del singolare; così quei filosofi greci rigettarono come vana ogni scienza. Anche i Nominalisti pongono come principio della loro teorica, che nel mondo reale non esiste altro, che il singolare; ma per non dovere poi con ciò negare ogni scienza, asseriscono, che l' universale si ritrova nei nomi e nei concetti delle cose. Se non che, con ciò nulla ottengono. E per fermo, se quell' uno, che viene predicato di molti è solamente nel nome e nel concetto, e non nelle cose; ne segue che non si dà neppure ordine e legge nelle cose stesse, ma soltanto nel nostro pensare e nel nostro parlare. Di fatto, quell' ordine e quella conformità, che noi conosciamo, si fonda intieramente in quello, che pensiamo come comune ai molti individui, ossia nella natura delle cose. Se dunque l' universale non può essere considerato come realmente esistente in esse cose, noi non possiamo neppure considerare il mondo reale come un tutto bene ordinato e regolato per leggi, ma soltanto come una moltitudine di individui destituta di ordine qualsiasi e di norme. Che se ciò è assurdo in sè, ne segue inoltre l' impossibilità di ogni scienza, il cui scopo si è appunto il conoscere le leggi, che sono il fondamento dell' essere e dei fenomeni delle cose, per ind

(1) Fonseca. In Metaph. Arist. l. 3. c. 28. q. 2. Toledo in Logicam Arist. In Prooem. Porph. q. 2. Conimbric. ibid. q. 1.

comprendere la molteplice varietà, che offre il mondo reale. Ciò vuol dire che la scienza deve insegnarci quell' universale, che è la causa di tutto, che del singolare o conosciamo già per l' osservazione o desideriamo di conoscere (1). Così, come disse Aristotile, la medicina non insegna già ciò, che al tale, od al tale altro è stato salutare, ma essa investiga la natura delle malattie e dei rimedii, per determinare poi una regola, che valga per molti casi particolari. Quindi se l' universale non è nelle cose, e non è altro che una qualità di certe rappresentanze; la scienza non avrebbe alcun oggetto nelle cose medesime, e non sarebbe, che un giuoco dei nostri concetti.

155. Ora come si schermiscono i Nominalisti da queste conseguenze? Essi dicono: il principio abbracciato da tutti i filosofi, essere cioè l'oggetto della scienza l' universale, doversi intendere dei nomi e dei concetti; e ciò non ostante potersi dare una scienza reale, ossia una scienza delle cose. Imperocchè per questo non richiedesi, che ciò, che viene espresso dai concetti universali, esista fuori dello spirito pensante; ma bastare, che fuori di esso spirito esistano molte cose particolari, le quali, a cagione della comune loro similitudine, possano essere significate coll' unico ed identico concetto (2). Appunto perchè la rappresenta-

(1) Nisi particularium inconstantia et infinitas rata ac certa communium naturarum conditione quasi colligatur, dissoluta erit et tumultuaria omnis rerum tractatio.... Philosophia omnisque scientia, quae proprie hoc nomine censetur, aliquid commune tradit quod causa sit eorum, quae in multis particularibus quaeruntur. *Fonseca l. c.*

(2) Nihil refert ad scientiam realem, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stent pro rebus extra... Et sic de rebus est scientia, de rebus

zione indeterminata, p. e. di *animale,* non esprime ciò, per cui un animale si distingue dall' altro, essa può servire a noi come segno per tutti gli animali; sicchè ogni qual volta noi prescindiamo da ciò, che distingue gli animali tra loro , quel nostro concetto può valere per tutti e singoli gli animali. Sebbene dunque nelle cose non esista l' universale; tuttavia per mezzo delle rappresentazioni, che sono segni universali, abbiamo la conoscenza delle cose, ed a questo modo vi ha una scienza delle medesime.

156. Ma questa risposta viene a ravvisarsi facilmente per vana da quello, che di sopra abbiamo detto intorno all' oggetto della scienza. Essa può avere un doppio senso. Il primo sarebbe questo: In quanto la scienza conosce per mezzo dei concetti , ha per suo oggetto l' universale ; in quanto poi conosce le cose esistenti, il suo oggetto è il singolare. Ma questo è al tutto falso: non solo perchè il mezzo della conoscenza non è il suo oggetto ; ma eziandio perchè la scienza ha da cercare l' universale nelle cose. Essa si occupa certamente anche del particolare , ma, come dicemmo, solo in quanto si studia di conoscere il particolare dall' universale. Nè con ciò si vuol dire, che essa abbia un mezzo generale per rappresentarsi i molti singolari, ma bensì che essa dimostra nel moltiplice, nel mutabile e nel contingente degli individui, la costante, unica natura loro, e in essa il principio del contingente , l' unità del moltiplice, le leggi del mutabile. Quando dunque si dice, che la scienza con-

singularibus non universalibus... Et si quandoque dicitur scientia esse de rebus universalibus , intelligitur quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus. *Biel. in* l. *l. dist.* 2. *q.* 4.

sidera l' universale, e dipoi, che si occupa intorno alle cose reali; con ciò si vuol significare appunto questo: che cioè l'oggetto della scienza è l' universale nelle cose; e perciò sarà sempre vero, che i Nominalisti, negando il vero oggetto della filosofia, la rendono impossibile.

L' altro senso di quella loro risposta suona brevemente così: Vi ha una doppia scienza; l' una si occupa dei nostri concetti, l' altra delle cose reali. Ora soltanto della prima, che è la Logica, si verifica il detto: *Scientia est de universalibus;* e non già della seconda. Ma con ciò non viene sciolta la difficoltà, anzi si manifesta ancor di più la contraddizione, in cui il Nominalismo si trova con sè medesimo. Non viene sciolta la difficoltà, perchè sarebbe sempre vero che la scienza, la quale si occupa delle cose, manca del suo proprio oggetto, e sarebbe perciò priva di ogni verità. Oltre a che, supposta la dottrina nominalistica, sarà almeno possibile una logica scientifica? I Nominalisti indicando gli universali come oggetto di questa scienza, non intendono già sotto il vocabolo *universale* nè quei particolari concetti universali, che esistono nella mente di questo o di quell' altro uomo, nè il cumolo di cosiffatti concetti esistenti nelle menti di tutti gli uomini; ma intendono piuttosto ciò, che è comune a tutti i concetti individui della medesima specie, ossia la proprietà loro naturale. Questa essi considerano, sopra di essa si fondano e con essa spiegano tutto ciò, che la Logica insegna intorno ai concetti. Adunque o quello, che in tal guisa viene appreso, come universale, ha realtà nei singoli concetti, ed allora è distrutto il principio del Nominalismo; o esso non ha

realtà , ed allora la Logica non meno , che le altre scienze, resta un giuoco vano di nomi e di segni (1).

157. Eziandio in un' altra guisa si soleva dimostrare, come nella teorica del Nominalismo era impossibile il trovare per la scienza un solido fondamento. Quando abbiamo un concetto universale, p. e. dell' uomo , pensiamo per mezzo di esso alcun che da esso concetto distinto, e di questo pronunziamo quello, che pronunziamo; p. e. che sia un ente sensitivo e ragionevole, o che sia di natura sua mortale. Imperocchè è manifesto, che queste affermazioni, intese dello stesso concetto , cioè della rappresentanza esistente nella nostra mente, sarebbero non che false ma prive di senso. Ciò si concede naturalmente anche dai Nominalisti, i quali tuttavia sostengono, che quella tal cosa, la quale noi conosciamo pel concetto, e di cui pronunziamo questo o quello , sia la realtà dei singoli individui, il cui segno comune è il concetto. Ma quali sono questi singoli? Non saranno già il loro cumulo totale. Imperocchè quel che diciamo dell' uomo , lo diciamo tanto di ogni individuo , quanto di tutti in comune; e non solo di quelli, che esistono realmente, ma eziandio di quelli , che possono esistere. Neppure può essere oggetto del concetto questo o quello individuo umano. Conciossiachè , se prescindiamo , per esempio, in Aristide anche da tutti gli accidenti, e non consideriamo che l' essere umano ; questo è senza dubbio , come i Nominalisti medesimi concederanno, diverso da quello di Pericle. Ora il concetto *uomo* non esprime alcuna natura umana nella sua

(1) Vedi Fonseca l. c.

proprietà individuale, ma solo ciò, che è comune a tutte le nature individuali; e soltanto perchè nell' individuo umano, prescindendo da quello che è individuale, apprendiamo ciò che vi è di comune come intimo fonte dell' essere, il concetto dell' uomo diviene per noi un principio di conoscenza. Imperocchè soltanto in questa guisa il complesso degl' individui acquista per noi l' unità: cioè a dire diviene specie o genere; e così soltanto possiamo comprendere dall'uno universale i molti singolari, e giudicare eziandio quello, che il singolare ha di contingente e mutabile come proprio. Se dunque il comune, che si trova in tutti gl'individui, non avesse realità fuori della mente intelligente, tutta la nostra scienza, che si riferisce alle cose stesse, non avrebbe in queste alcun fondamento.

Rimane pertanto fuori d' ogni dubbio, che la dottrina nominalistica, svolta per rigorose illazioni, si va a perdere in uno Scetticismo idealistico.

III.

La dottrina di Occamo intorno al concetto come segno.

158. Per confermare quanto testè abbiamo detto contro il Nominalismo, il Ritter in più luoghi osserva che, secondo la dottrina dei Nominalisti, i concetti non sono che segni delle cose, e che quindi la scienza non è altro per essi, che un collegamento di segni (1) E vero, dice egli, che si vorrebbero considerati come segni naturali, e non già come arbitrarii, in quanto che dalla natura essi si producono e non

(1) Vol. 7. pag. 380, etc.

da noi; senza però che per mezzo loro ci si manifesti la natura della cosa. Così p. e. il fumo non ha veruna similitudine col fuoco, come il sospiro non l' ha col dolore. Ma in ciò, pare che il Ritter si avanzi troppo. Che i nostri concetti sieno segni delle cose, e che siano diversi dalle parole in quanto provengono dalla natura e non dipendono dall' invenzione umana, non è una dottrina propria dei Nominalisti: i Realisti dicono lo stesso, e sogliono addurre quegli stessi esempii del fumo e del sospiro (1); sebbene, a dire il vero, soltanto per distinguere le rappresentazioni come segni naturali, dalle parole come segni arbitrarii, e non già per uguagliarle in fatto con quei segni del fuoco e del dolore. I segni naturali sono comunemente effetti delle cose, e come tali dobbiamo pure considerare le rappresentanze, siccome quelle, che sono da noi formate non senza l' immediato o mediato influsso dell' oggetto. Gli Scolastici compararono la formazione dei concetti alla generazione, in quanto la facoltà conoscitiva concepisce in qualche modo per l'influsso dell'oggetto, e produce in sè l' immagine del medesimo (2). Questo dunque le rappresentanze hanno di comune col fumo e coi sospiri, che quelle e questi sono segni naturali; ma si distinguono da essi in ciò, che sono copie delle cose prodotte dalla natura stessa, il che non può dirsi di tutti i segni naturali, e notantemente del fumo e del sospiro, come segni del fuoco e del dolore. Quindi per ciò solo che i Nominalisti non contraddicono a questa comune dottrina dei Peripate-

(1) Si vedano i loro commentarii sul περὶ ἑρμηνίας, ossia de interpretatione L. 1. c. 1.

(2) Maurus Quaest. phil. Vol. I. q. 2. Vedi sopra a 81. 89.

tici, secondo la medesima si deve intendere quello che essi insegnano dei concetti come segni delle cose. Ma sopra tal punto non mancano di spiegarsi altresì espressamente. Benchè essi sostengano che ciò, per cui il conoscente possiede in sè l'immagine del conosciuto, non è alcuna cosa diversa dall'atto conoscitivo; non negano tuttavia, che il conoscente ha in sè quell'immagine del conosciuto per mezzo dell'atto conoscitivo stesso; anzi dicono con tutta precisione, che nel nostro intelletto possono trovarsi le rappresentanze in luogo delle cose, p. e. il concetto *uomo* in luogo di Socrate, però appunto che le rappresentanze appartengono a quella specie di segni, che sono perfettamente simili alla cosa significata (1).

(1) Al luogo citato leggiamo presso il Biel: Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se eius similitudinem, quae talis est in esse obiectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subiectivo: sicut artifex videns domum extra, similem fingit intra; similem non realiter, quia illud fictum nihil reale est, sed ideo similem, quia tale est in esse obiectivo h. e. in interiori apparentia vel repraesentatione, qualis est domus extra in esse subiectivo.... Id fictum est obiectum intellectus terminans immediate actum intelligendi..... et vocatur proprie conceptus participialiter i. e. obiectum, quod tamen concipitur, et *propter illam similitudinem in esse obiectivo naturaliter repraesentat rem extra et supponit pro ea*. Actus intelligendi sunt naturales similitudines rerum, a quibus formantur, (et) quae sunt obiecta rerum, nec oportet ponere aliquod obiectum medium inter cognitionem intellectivam actus et reale eius obiectum. Dicuntur autem huiusmodi actus figmenta: quia talia (quidem) sunt in repraesentando rem, quales sunt res repraesentatae; non autem talia in existendo, i. e. in qualitatibus realibus, quia (actus intelligendi) sunt qualitates spirituales, obiecta vero frequenter res materiales: sunt autem naturaliter similes in repraesentando, quia repraesentant res distincte cum suis habitudinibus, sicut sunt realiter; non autem sunt similes in essendo, quasi actus haberent esse reale aut qualitates reales eiusdem speciei cum suis obiectis. Di questa distinzione tra *esse reale* ed *esse intentionale*, veggasi il detto di sopra n. 19.

159. Ma se cosiffatte spiegazioni purgano i Nominalisti dal rimprovero fatto loro dal Ritter, tuttavia in esse troviamo una nuova prova della incoerenza del loro discorso. Secondo essi noi abbiamo del medesimo oggetto differenti rappresentanze; cioè determinate ed indeterminate: della prima classe sono i concetti particolari, della seconda gli universali. Ma per rappresentanza indeterminata non intendono già un concetto oscuro o vago, ma un concetto, pel quale l' oggetto non viene ancora distinto da tutti gli altri per la sua specificazione individuale. Adunque con questo noi non apprendiamo tutto ciò, che è l' oggetto; ma quello, che apprendiamo, lo apprendiamo con ogni precisione come esiste in realtà. Questo è chiaramente compreso nella spiegazione or ora addotta (1). Ma se ciò, che un concetto universale rappresenta, si ritrova in tutti gli individui che pel medesimo apprendiamo, ed in modo, che esso corrisponda perfettamente al concetto; come possono poi i Nominalisti negare quella unità delle cose e quella realità dell' universale, che viene difesa dalla scuola di S. Tommaso? Ciò appunto è quello, che loro rinfacciano i Realisti. Per rimuovere pertanto da sè la taccia di Scetticismo, contenuto nei loro principii, ricorrono a spiegazioni ed affermazioni, le quali basta penetrare alquanto, per riconoscere quanto quelli siano erronei.

160. Intanto con ciò non vogliamo dire, che la dottrina dei Nominalisti, intorno alle rappresentazioni in quanto sono segni delle cose, fosse vera in ogni sua parte, e comune presso tutti gli Scolastici; men-

(1) Repraesentant, disse Biel, res *distincte* cum suis habitudinibus, *sicut sunt realiter*.

tre al contrario anche in essa scorgiamo l'errore loro proprio. I Realisti concedevano bensì, potere i concetti chiamarsi segni delle cose; ma osservavano eziandio, che i medesimi erano diversi, non solo come segni naturali, dalle parole, e, come immagini fedeli delle cose, dagli altri segni naturali; ma inoltre li giudicavano differenti da tutti gli altri segni, in quanto non è necessario di conoscere prima i concetti, per ottenere per mezzo loro la conoscenza delle cose. Per conoscere dalla parola il pensiero, fa d'uopo di conoscere prima la parola; come per conoscere il dolore dell'animo dai lineamenti del volto, è necessario di aver prima conosciuto questi. Ora non così va la cosa a rispetto delle rappresentanze. Per mezzo di queste esiste in noi l'immagine dell'oggetto ; tuttavia noi non conosciamo prima l'immagine, e poi per lei la cosa stessa; ma la sola presenza dell'immagine nell'anima abilita la facoltà conoscitiva ad apprendere la cosa. Questa dunque è il primo e proprio oggetto della cognizione. Per intendere ciò fa d'uopo rammentare, non doversi considerare la specie sensibile od intelligibile siccome una cosa, che venga nell'anima dal di fuori, secondo che dicono i materialisti; ma siccome una modificazione prodotta in essa anima. La conoscenza viene in noi all'atto per ciò, che l'anima, sebbene sotto l'influsso dell'oggetto esterno, pure colla propria sua attività, si rende simile al medesimo oggetto. È questo l'essere ideale delle cose in noi, senza il quale non possiamo conoscere l'essere reale fuori di noi. Ma se la conoscenza della cosa suppone la sua immagine, ossia una certa similitudine del conoscente colla cosa conosciuta, da ciò non segue, che noi co-

nosciamo questa similitudine, prima della cosa stessa. Al contrario, noi non possiamo conoscere l'atto conoscitivo ed il mezzo, per cui questo si produce, se non in quanto riflettiamo sulla conoscenza, che abbiamo della cosa (n. 39). La cosa dunque è sempre il primo conosciuto; ed il concetto, per cui conosciamo, è l'oggetto secondario della conoscenza (1).

Il perchè avvertono i Realisti, che le rappresentazioni o non debbono chiamarsi segni, o si deve mutare per loro la definizione del segno, data da Occamo, secondo che di sopra abbiamo notato; giacchè secondo quella definizione noi acquistiamo la conoscenza del significato per mezzo della conoscenza del segno (2). Ora non potendosi dire ciò dei concetti, bisogna estendere la definizione del segno, e chiamar segno tutto ciò, che rappresenta qualche cosa alla facoltà conoscitiva (3). Perciò si divisero i segni in due classi; alla prima appartengono quelle immagini e similitudini delle cose, le quali, per essere impresse nell'anima stessa, conducono alla conoscenza di esse cose; alla

(1) Sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis (ut calor calefaciens est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus super se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cuius species intelligibilis est similitudo. *S. Thom. S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 2.

(2) Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire.

(3) Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat. *Conimbr. Log. De interpr. l.* 1. *c.* 1. *q.* 1. *a.* 1.

seconda appartiene tutto ciò, che dobbiamo conoscere prima, per indi conoscere un'altra cosa (1). I Nominalisti al contrario stettero fermi in quella più stretta interpretazione del segno; perchè, secondo essi, il proprio e prossimo oggetto dell'atto conoscitivo è la rappresentazione, che esiste in noi, e non già la cosa, che esiste fuori di noi (2).

161. S. Tommaso quinci appunto avea già dimostrato gli errori, che si rimproverarono ai Nominalisti. L'oggetto della nostra conoscenza intellettuale, dice egli (3), è altresì l'oggetto di tutta la scienza. Se dunque quello, che conosciamo intellettualmente, non fosse se non l'immagine che è nell'anima nostra, tutte le scienze avrebbero il proprio loro oggetto non già nelle cose fuori di noi, ma nelle rappresentazioni, che sono in noi. E ciò non sarebbe meno erroneo, che la dottrina dei Platonici; secondo la quale l'oggetto della scienza non è il reale, o l'ideale nel reale, ma le idee che per sè esistono fuori delle cose. Siccome dunque i Platonici non trovano come passare dal mondo ideale al mondo reale; così i Nominalisti dalle rappresentanze soggettive non possono giammai attingere la verità oggettiva delle cose. Anzi si verrebbe nella loro teorica ad un pretto Scetticismo, dovendo essi concedere, che tutti i giudizii sono in egual modo veri. Imperocchè i nostri giudizii sono veri, in

(1) Formalia signa sunt imagines et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam; instrumentalia, quae cognita efficiunt alterius rei cognitionem. *Ibid. q. 2. a. 1.*

(2) Id fictum est obiectum intellectus terminans immediate actum intelligendi. *Gabr. Biel. l. c.*

(3) S. p. 1. q. 85. a. 2.

quanto dell'oggetto del nostro pensare giudichiamo come esso è realmente. Ora noi vediamo sempre la rappresentazione, come è; dunque se la rappresentazione e non già la cosa è l'oggetto della nostra intelligenza, segue necessariamente, che tutti i nostri giudizii sono veri.

S. Tommaso, al luogo citato, spiega ciò con un esempio preso dalla percezione sensibile. Il giudizio d'un infermo, che giudichi essere amaro il miele, sarebbe verissimo, ogni qual volta per miele non s'intendesse la cosa in sè stessa, ma l'impressione sensibile, che la persona ne riceve. Lo stesso vale di quei giudizii, che muovono dai concetti intellettuali, se una volta si ammetta, che queste rappresentazioni e non le cose rappresentate sono quelle che noi conosciamo, ed a cui per conseguenza si riferiscono i nostri giudizii.

Così dunque la scuola di S. Tommaso combatteva in più di una maniera il Nominalismo. Vediamo ora in che consisteva il Realismo, che essa difese.

CAPO III.

Il Realismo di S. Tommaso.

162. Avendo ascoltato notarsi da S. Tommaso con tanta severità gli errori dei Nominalisti, potrebbe recare maraviglia il ritrovare quasi parola per parola negli scritti del S. Dottore, alcune di quelle proposizioni, alle quali tanto l'Occamo, quanto il Biel davano gran peso. Infatti anche egli dice, che le cose considerate in sè non hanno alcuna universalità, ma la ricevono dalla mente, che le contempla; che però il

concetto è universale, che esso è il mezzo della conoscenza di molte cose. E qui il Santo fa uso di una similitudine, che incontriamo pure presso i Nominalisti, cioè essere universale la rappresentazione, come universale sarebbe una statua, la quale fosse immagine non già d'un solo, ma di molti uomini (1). Ma per quanto cotali detti possano suonare la dottrina nominalista, paragonati nondimeno colle altre dottrine di S. Tommaso, non escludono la realità dei concetti e l'obbiettività dell'universale. Imperocchè non può essere quistione, se la rappresentanza intellettuale sia o no universale, nel senso spiegato dal S. Dottore; giacchè ciò s'intende da sè; ma la quistione si è, se sia universale soltanto in questo senso, ovvero se una tale universalità del concetto abbia il suo fondamento nelle cose stesse; tanto che la rappresentazione universale, anche considerata come tale, abbia una verità obbiettiva. La teorica comune dei Realisti può dunque compendiarsi nelle seguenti proposizioni:

L'universale viene rettamente definito da Aristole, ora come *uno, che può enunciarsi di molti;* ora come *uno, che può essere in molti.* Imperocchè siccome la enunciazione è vera o falsa, secondo che la cosa è o non è; così l'uno non può enunciarsi di molti come reale o possibile, se non in quanto è o può essere in molti. Nella prima definizione Aristole considera l'universale logico, nella seconda l'universale metafisico. Ora è chiaro, che, secondo una tale definizione, l'universale non è soltanto nelle nostre rappresentazioni, ma si trova eziandio nelle cose. Nè

(1) S. Thom. opusc. 30. de ente et essentia. c. 4.

a ciò ripugna, che l'universalità non conviene alle cose, quando si considerano in loro stesse, ma soltanto quando si considerano in relazione colla conoscenza; giacchè per questa ragione appunto S. Tommaso suole dire, che non già l'essenza delle cose, bensì l'essenza conosciuta delle cose è universale (1). Ma sentiamo la sua spiegazione.

163. Ciò, che chiamiamo universale, è la natura ossia l'essenza della cosa, sia questa sostanza, sia accidente. Ora la natura o l'essenza può considerarsi sotto triplice aspetto: primo, secondo l'essere, che ha negli individui reali; poi, secondo l'essere suo ideale, che ha nella mente conoscente; in terzo luogo in sè stessa, in quanto, astrazion fatta dagli anzidetti due modi di essere, consideriamo soltanto ciò che conviene all'essenza come tale (2). Considerata così astrattamente la natura racchiude in sè soltanto ciò, senza di cui non può esistere. Ora sebbene sia questa la ragione per la quale l'intero contenuto del concetto si debba enunciare di tutti gli individui, che cadono sotto di esso; da ciò tuttavia non segue, che l'essenza, considerata in sè stessa, sia universale; anzi segue il contrario. Appunto perchè tutto quello, che racchiude l'essenza come tale, p. e. l'essenza dell'uomo

(1) Cf. Conimbr. Log. in praef. Porph. q. 1. a. 4.

(2) Triplex est alicuius naturae consideratio: una prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero est considerata alicuius naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est considerata naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscunque alterius quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae. *Quodl.* 8. *q.* 1. *a.* 1.

deve trovarsi in tutti gl' individui; ogni individuo sarebbe universale, se l'universalità fosse un attributo dell'essenza, in quanto tale. Ciò è assurdo. Imperocchè nell' uomo individuo, per esempio, non solo quello, che in lui è contingente, e lo rende dissimile dagli altri uomini, ma anche quello, che a lui è essenziale, e lo rende simile agli altri, è cosa del tutto individuale, e propria di lui solo. L'essenza umana in Socrate è un' altra da quella di Platone, e perciò non è comune quanto al suo essere reale e fisico. Or l'universalità non si trova, se non dove l'uno è comune a molti. Con ciò rimane pure dimostrato, che l'essenza, quanto all' essere, che ha negli individui, non può dirsi universale (1). Che se l' universalità non è uno degli attributi della cosa, vuoi essenziali vuoi non essenziali, che accompagnano l'esistenza negl individui; non resta altro, se non che essa convenga all'essenza soltanto, in quanto si conosce. Siccome lo spirito per la rappresentazione sensibile conosce la cosa secondo i suoi fenomeni, e con tutte le contingenze che la circondano;

(1) Natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse (sive in singularibus sive in intellectu).... et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum convenit, secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu (conceptu) hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas, et hoc falsum est: quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis accidat naturae humanae, secundum illud esse, quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. *Opusc.* 30. *(De ente et essent.)* c. 4.

così per la rappresentazione intellettuale apprende l'essenza scevra di siffatte condizioni. Di più esso spirito così conoscendo non solamente prescinde dalla mutabilità dei fenomeni, ma anche dalla proprietà dell'essere singolare, ossia da tutto ciò, che è individuale, e forma così il concetto della pura essenza. Per mezzo di questo concetto conosce nella stessa maniera tutti gli individui, p. e. tutti gli uomini in quanto sono uomini; ed essendo tale la relazione, che il concetto ha cogli individui, esso diviene per lo spirito un concetto specifico, vale a dire un concetto universale (1).

164. Adunque S. Tommaso ripone qui la relazione dell' uno coi molti, per la quale il concetto diviene comune, in ciò, che molti individui possono essere percepiti con una sola ed identica rappresentanza. Ma con ciò si dice forse quello, che vogliono i Nominalisti, doversi cioè chiamare universali soltanto i concetti ed i nomi, non già la natura stessa delle cose? S. Tommaso nel luogo citato asserisce il contrario; e trova appunto nella natura delle cose il fondamento, perchè i concetti possono essere universali. Quando si dice, (così egli) essere proprio del genere (dell' universale) il potersi predicare di molti, non si vuol dire con ciò, che il concetto del genere, ma bensì che l'oggetto di questo concetto, e perciò la natura delle cose, può essere pre-

(1) Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam: prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei. *Ibid.*

dicata di molti (1). Quindi non la rappresentanza come tale, ma ciò che essa contiene ossia il rappresentato, è, secondo S. Tommaso, quell'uno che viene pronunziato di molti, ossia l'universale (2). Egli poi si spiega su di ciò e qui, e più chiaramente in altro luogo nel modo seguente:

Vi sono delle cose, le quali, secondo l'intiero e compiuto loro essere, sono fuori della mente conoscente, p. e. *questo uomo, questo sasso ecc.* Ve ne sono altre che fuori della mente non esistono per nulla, come i sogni e le fantasie. In fine ve ne sono alcune, le quali mentre hanno il loro fondamento nella realità, acquistano l'essere loro proprio e pieno dall'attività della mente intelligente. A questa ultima maniera di cose appartiene p. e. la verità. L'essere delle cose è il fondamento della verità; e la verità stessa consiste in ciò, che le cose si conoscano come sono. Le verità dunque, secondo l'essere suo proprio

(1) Id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine Animal. *Ibid.*

(2) Nel commentario sui libri d'Aristotile *De anima* si trova esposta con brevità e chiarezza tutta l'intera dottrina sugli universali (lib. II. lezione. 12). Noi citiamo soltanto le ultime proposizioni. Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse, quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur. Unde relinquitur, quod universalia secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus; et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas praedicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.

(formaliter) è nella mente; ma secondo il suo fondamento *(fundamentaliter)* è nelle cose. Della conoscenza di Dio non si può dire, che, per essere vera, supponga l'essere delle cose create; mentre al contrario questo essere suppone la conoscenza divina. Ma la scienza di Dio, la quale precede l'essere delle cose, è la conoscenza delle cose stesse nel primo loro principio, cioè in Dio medesimo, ed eziandio questa ha la sua verità da ciò, che in siffatto loro principio si conoscano le cose come sono. Rimane tuttavia sempre fermo, che la verità, quanto al suo essere proprio o formale, è nel conoscente; e quanto al suo fondamento è nelle cose. Perciò chiamiamo vere le cose soltanto in relazione alla conoscenza. Lo stesso dicasi dell' universale, il quale quanto al suo fondamento è nelle cose, e quanto all' essere suo formale è nella mente (1). Imperocchè nell' universale dobbiamo distinguere ciò, che è universale, dalla sua universalità. Ciò, a cui conviene l'universalità, è nelle cose, vale a

(1) Eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt, quae secundum esse totum completum sunt extra animam, et huiusmodi sunt entia completa, sicut homo, lapis. Quaedam autem sunt, quae nihil habent extra animam, sicut somnia et immaginatio chimaerae. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis; cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species... Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio eius completur per actionem intellectus; quando scilicet apprehenditur eo modo, quo est... Ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est (per quandam assimilationem) in cognitione intellectus. *In l. I. dist.* 19. *q.* 5. *a.* 1.

dire la loro natura od essenza; ma l'universalità, benchè, quanto al suo fondamento, si contiene in questa medesima natura, tuttavia non esiste attualmente, se non nella considerazione della mente (1). Ascoltiamo la spiegazione più precisa, che di questa dottrina si dà da S. Tommaso. Nella realità la natura o è moltiplicata in molti individui, come p. e. l'umanità; o non è che in un solo individuo, come la natura del Sole. Solamente nella mente contemplante la natura è nel medesimo tempo una e moltiplice; in quanto quell'uno, che la mente pensa, esiste o può esistere in molti. Questo non è vero della natura, secondo che esiste fuori della mente in sè stessa; perocchè in sè stessa necessariamente esiste colla sua specificazione individuale, e nessuna natura può moltiplicarsi colle sue proprietà individuali. Ogni uomo p. e. non è semplicemente uomo, ma è di più necessariamente questo e non un altro uomo. Ora quello, per cui è quest'uomo, non può essere moltiplicato, ma soltanto quello per cui è uomo. Non esistendo dunque la natura senza le proprietà individuali nella realità delle cose, ma soltanto nella mente contemplante, ne segue che essa

(1) Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu.... Humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum. *S. p.* 1. *q.* 85. *a.* 2.

non è universale, se non per la considerazione della stessa mente.

Intanto questa universalità, che l'essenza delle cose riceve nella mente conoscente, ha il suo fondamento nelle cose medesime. Imperocchè quando la mente pensa come moltiplice ciò, che in realtà è uno, ossia quando lo pensa come essere generico, essa può farlo soltanto in quanto conosce, che la natura di quest'uno è tale, che può essere moltiplicata; e se nel concetto generico comprende come uno quello, che nella realtà è moltiplice, non lo può fare, se non perchè trova in questo moltiplice, nonostante la diversità delle proprietà individuali, una perfetta uguaglianza nell'essenza, la quale perciò riconosce moltiplicata. Laonde ovunque si dà universalità di concetto o di nome, ivi fa d'uopo che si dia una natura, la quale esista o possa esistere tanto in molti, quanto in un solo individuo (1).

Possiamo contentarci di questa breve esposizione della teorica realistica; giacchè nei seguenti capi ci si darà occasione di aggiungere tutto ciò, che per difenderla ed esplicarla si potrebbe richiedere.

(2) Omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem vel secundum rationem saltem: sicut natura humana est communis multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligi naturam cuiuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno suppositis singulari vel in pluribus est praeter intellectum naturae speciei. Unde, servato intellectu naturae speciei, potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare hoc ipso quod est singulare est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. *S. p.* 1. *q.* 13. *a.* 9.

CAPO IV.

DEL FORMALISMO

I.

Esposizione della dottrina formalistica.

165. Giusta la teorica dei Realisti, testè spiegata, non solo i nomi e le rappresentazioni delle cose, ma le cose stesse sono universali; quantunque ciò non sia senza relazione alla conoscenza: stante che nelle cose in sè considerate non è, che il fondamento dell'universalità, ma l'universalità stessa nasce soltanto dall'essere le cose conosciute. Alcuni seguaci di Duns Scoto non contenti di questo, credevano di poter cavare dai principii del loro maestro, che le cose fossero universali prima e prescindendo da qualsiasi conoscenza. Scoto parla spesso di una unità e di una distinzione *formale*, la quale deve stare in mezzo tra l'unità e la distinzione *reale* ed *intellettuale* (logica); e se egli deve intendersi come lo spiegano alcuni dei suoi discepoli, si potrebbe dedurne in verità un'universalità delle cose, la quale sarebbe in esse prima di ogni conoscenza. Per conoscere dunque accuratamente quale relazione abbia il Formalismo degli Scotisti col Realismo di S. Tommaso, fa d'uopo conoscere più da vicino quella unità e distinzione formale.

166. In tutti gli enti finiti dev'essere una differenza tra ciò, che è comune alla specie, e le proprietà individuali; vale a dire, che ciò per cui l'uomo è uomo, dev'essere differente da ciò per cui è questo

uomo. Cotesta proposizione non offrirebbe veruna difficoltà, ogni qual volta la specificazione individuale non fosse altro, che tutto l'accidentale, secondo cui noi distinguiamo, nella nostra conoscenza sperimentale, le cose della medesima specie. Se ci formiamo una rappresentazione determinata di qualche uomo, pensiamo alla sua origine, ai suoi lineamenti, al suo carattere, alle sue capacità ecc. Ma tutto questo potrebbe in lui essere altrimenti da quello che è, senza cessare per ciò di essere non solo uomo, ma anche questo, anzichè qualunque altro individuo umano. Senonchè, oltre tutto il contingente, conviene ricercare una differenza propria nella sua stessa essenza, vuol dire che, oltre a tutto il contingente bisogna che nella medesima sua essenza si trovi qualche cosa, che lo distingua da tutti gli altri uomini. Questo, in quanto è essenziale all'individuo come tale, è chiamato dagli antichi *differentia individualis*, e viene opposta alla *differentia specifica*, per la quale si distinguono tra loro le specie di un medesimo genere (IV. 36).

Ora siccome gl'individui per mezzo di questa *differenza individuale* sortiscono quell'essere determinato, pel quale ciascuno è distinto dagli altri; così sortiscono eziandio per mezzo della medesima l'*unità* loro propria *(unitas singularis, individualis)*. Ogni essere per questo ha unità, che è indiviso in sè stesso, e quindi distinto da qualunque altro essere. L'unità suprema dunque si trova dove non è composizione di sorta alcuna; e dove quindi non è possibilità di separazione qualunque, cioè in Dio solo. Quanto poi è più moltiplice la composizione, di che gli esseri non semplici sono capaci, e tanto più moltiplice unità è in essi

possibile. Prescindendo da ogni contingenza, e considerando solo quella unità, per la quale un ente è un essere od una sostanza indivisa, incontriamo in primo luogo appunto quella unità individuale, la quale come tale è contrapposta all'universalità. Anche l'universale ha unità, ma una unità, alla quale non ripugna l'essere in molte cose distinte tra loro. L'individuale al contrario è uno in maniera, che tal quale è non può ritrovarsi in un altro. L'universale perciò dev'essere considerato come un supremo, che sotto di sè ha una pluralità, nella quale in qualche maniera quello si divide; per modo nondimeno, che sia tutto in ciascheduno, e che ciascheduno sia quello che è l'universale. Ma il singolare non può, per mezzo di una cosiffatta partecipazione o comunanza, diventare pluralità in modo, che più cose siano quello che è il singolare (1).

167. Quando si riflette a questa natura dell'unità individuale, non si può negare la proposizione, sopra cui s'appoggia noi Nominalisti: cioè, *tutto ciò che esiste è individuale.* Conciossiachè tutto ciò, che esiste, ha necessariamente un essere proprio, e perciò determinato, pel quale è in tal maniera questo ente, che non potrebbe essere insieme un altro o più altri. Ora questa determinazione gli viene soltanto dall'unità indi-

(1) Come gli antichi definivano l'universale logico: *unum quod praedicari potest de multis*, e l'individuale logico: *unum quod praedicari non potest de multis;* così distinguevano l'universale metafisico dall'individuale metafisico, definendo il primo: *unum quod esse potest in pluribus, ita ut in iis multiplicetur, et quodlibet eorum sit idem quod ipsum*; e il secondo: *unum quod esse non potest in pluribus, ita ut in iis multipticetur, et quodlibet eorum sit idem quod ipsum.*

viduale. Tutti gli Scolastici adunque convengono coi Nominalisti in questo, che non vi possa essere ente reale, che non sia individuale, e tutti rigettarono perciò la dottrina platonica, che, oltre gli individui, ammetteva esseri universali, p. e. un uomo universale, il quale esistesse, ma non individualmente (1). Nondimeno dall'essere necessariamente individuale tutto ciò che esiste, potrassi forse anche dedurre, che nessuna cosa reale possa essere universale? Perchè non ammettere in ciò, che esiste, insieme con quello, per cui è individuale, alcun che, per cui sia eziandio universale? L'universale non può esistere realmente, senza essere affetto di quella unità, che è propria degl' individui; ma sarà per ciò necessario, che esso perda l'unità sua propria, o non potrà piuttosto nelle cose questa trovarsi insieme con quella? Vediamo ciò, che sopra di questo punto pensavano i Formalisti.

168. Siccome la forma è quello, che negli enti corporei determina la materia, così l'essenza, per cui gli enti sortiscono l'essere loro proprio, viene in generale considerata come una forma. Quindi si parla della forma dello spirito e perfino di Dio; volendo con ciò significare quello, che è proprio dello spirito ovvero di Dio. Per la qual cosa presso gli Scolastici unità formale significa lo stesso, che unità di essenza *(unitas essentialis)*; e non già, come presso molti moderni, unità logica, la quale essendo soltanto nella mente, ossia nel pensiero, viene opposta all'unità reale. Nell'antica filosofia l'unità formale è quella, che conviene a qualsiasi ente o ideale o reale, in quanto esso ha una natura determinata.

(1) Suarez. Metaph. Disp. 5. sect. 1.

Ora in che relazione sta questa unità formale colla unità individuale, e coll'unità dell'universale a questa opposta? Come abbiamo veduto, in ogni ente finito bisogna distinguere l'essenza, comune alla specie, dalle proprietà individuali. Ora dovunque ha luogo una distinzione, ivi le cose distinte debbono avere la loro unità, ciascheduna per sè; giacchè l'essere distinto è il prossimo effetto di quella indivisibilità, nella quale consiste l'unità. In quanto dunque la natura in sè considerata è distinta dalla individualità, anche la unità formale dev'essere distinta dalla individuale. Ma forse che per questo l'unità formale ha da riguardarsi come quell'unità, per cui le cose diventano universali? Rispondono affermativamente i Formalisti; ed in ciò precisamente consiste la sentenza loro propria sull'unità formale. Questa, giusta la loro dottrina, si distingue dall'unità dell'universale soltanto per ciò, che la denominazione di universale esprime una qualità, cioè l'universalità, la quale appartiene alle cose a cagione dell'unità formale. Or questo che vuol egli dire? Nient'altro, che moltiplicarsi le cose per l'individualità distinta dalla loro natura, e rimanere ciascuna di esse una, perchè in tutti gl'individui della medesima specie esiste una sola natura numerica (1). Questa opinione si distingue da quella dei Platonici, in quanto secondo questi ultimi l'idea, ossia l'essenza delle cose, esisterebbe realmente, come universale fuori degli individui; laddove i Formalisti opinarono, che l'essenza esista come universale negli individui. Quindi la natura dei diversi uomini non sarebbe una, perchè ha in tutti la stessa proprietà, per cui può

(2) Mansorius. De re universali c. 5. l. 6.

essere appresa con un solo concetto; ma perchè essa esiste in tutti la medesima, in quanto all' essere ed in quanto al numero.

II.

Se la unità formale delle cose racchiuda in sè la loro universalità (1)

169. Non solo l' Occamo coi suoi discepoli, ma eziandio i Tomisti e tutti i Realisti moderati osservano, contro la dottrina formalistica, in primo luogo, che in essa viene asserito delle creature un mistero più incomprensibile di quello della SS. Trinità. Siccome la natura divina esiste in tre persone, senza essere moltiplicata, così esisterebbe, giusta la sentenza dei formalisti, la natura creata in una moltitudine infinita di individui. E siccome in Dio vi è una pluralità di persone, ma non già di natura; così esisterebbe in ogni specie delle creature una pluralità di individui, ma soltanto una natura. Ora una tale maniera di essere sarebbe nelle creature non solamente misteriosa, ma assurda. Imperocchè nelle persone divine non si dà un pensare od un volere diverso in ciascuna, nè vi ha cambiamento di stati e di vicissitudini; ma negli uomini quell'unica e medesima natura avrebbe nei diversi individui pensieri, appetiti e sentimenti tra loro diversissimi, anzi opposti, tanto che nei pii sarebbe beata e negli empii eternamente dannata. I Formalisti non potendo sfuggire coteste ed altre conseguenze, che troppo palesamente svelavano

(1) Veggasi intorno a tutta questa questione Il Suarez, *Metaph. Disp.* 6. per intera.

l'errore della loro dottrina, cercarono di darle un'altra spiegazione. Ma ciò facendo si avvicinarono talmente alle dottrine di S. Tommaso, che non vi rimaneva quasi altra differenza da esse, salvo quella delle parole, ovvero si perdettero in sofisterie, nelle quali non vogliamo più inoltrarci (1). Piuttosto ascoltiamo quanto i seguaci di S. Tommaso insegnarono sull'unità formale, e sulla sua relazione all'individuale ed all'universale. Così troveremo rifiutato il Formalismo non solo dalle sue conseguenze, ma eziandio dagli stessi suoi principii.

170. Se consideriamo, disse di sopra S. Tommaso, la natura della cosa in quell'essere, che ha in lei, essa è necessariamente individua e singolare; se la consideriamo come esiste nella mente intelligente, essa è universale. Ma se, prescindendo dal suo essere nelle cose e nella mente, la consideriamo in sè stessa, non è nè universale, nè singolare. In questo senso i seguaci di S. Tommaso parlano nella controversia coi Formalisti di una triplice unità delle cose stesse. Ogni cosa, che esiste, è una; ma affinchè qualche cosa possa essere universale, dev'essere una in maniera, che possa essere moltiplicata, senza perdere la sua unità. Quindi l'unità propria dell'universale, racchiude in sè la possibilità della moltiplicazione. Al contrario, individuale è ciò, che non può essere moltiplicato, senza perdere l'unità sua propria. Quindi l'unità individuale esclude la possibilità della moltiplicazione. Ma della unità formale, che cosa dovrà dirsi? Essa non esclude una tale

(1) Furono specialmente gli Scotisti più recenti, i quali in varie guise tentarono di modificare il sistema formalistico. Veggasi a preferenza Mastrius. Log. disp. 4. q. 1.

possibilità, e neppure la racchiude; e perciò non è opposta nè all'unità individuale, nè all'unità universale. Di fatto l'unità formale non significando altro, che quella unità, che compete ad ogni ente, a cagione della sua natura od essenza, nessun ente può concepirsi senza di essa; mercecchè la natura è una, perchè determinata, e nessuna cosa può essere, senza avere una natura determinata. Quindi non v'ha dubbio, che anche di Dio dobbiamo affermare quella unità formale. Ma in un ente che è da sè stesso, l'essenza e l'essere s'identificano. Laonde in Dio non può darsi che l'unità individuale, e non già l'unità universale. E veramente, checchè sia ciò, che rende la cosa individuale *(principium individuationis)*, certo si è, che l'individualità è inseparabile dall'esistenza. Se dunque Dio esiste per la sua essenza, per la medesima sua essenza ha pure la proprietà sua individuale; donde segue, che la sua essenza non può concepirsi siccome universale; conciossiachè soltanto quella essenza sia universale, la quale può esistere in più individui numericamente distinta, e perciò non è una medesima cosa coll'individualità. La stessa ragione dunque, che ci persuada, non poter essere che un solo Dio, ci dimostra altresì, che la natura divina non può essere universale, ma soltanto individuale (1). Ma non è forse,

(1) S. Tommaso prova l'unità di Dio in questo modo. Illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est communicabile. Illud enim, unde Sortes est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari, nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra (q. 5. a. 3.) ostensum est: secundum idem igitur est Deus et hic Deus. *S. p.* 1. *q.* 11. *a.* 3.

secondo la Fede, la natura divina comune alle tre persone divine? Senza dubbio; nondimeno questa natura comune non è una natura universale, ma una natura singolare *(natura singularis et individua in tribus personis subsistens);* ed il domma, secondo la dichiarazione fatta dalla Chiesa, opposto all'errore dell'Abbate Gioacchino, consiste appunto in questo, che la natura divina nelle tre persone è una numericamente, e non solo qualitativamente.

Avendo pertanto la natura divina una perfettissima unità formale, ed essendo nulladimeno contraddittorio il concepirla come universale, ne segue, che l'unità formale non racchiuda per nulla in sè anche l'unità universale, e che per quella universalità, che viene asserita delle nature create, sia necessario di cercare un fondamento diverso dalla unità dell'essenza. Questo si doveva dimostrare contro i Formalisti.

171. Prima di inoltrarci in questa ricerca, fa d'uopo indicare una conseguenza del testè detto, la quale ha grandissima rilevanza per la teorica degli universali. La ragione, per la quale l'essenza divina non è universale, è posta nel non poter essa esistere in più individui, siccome un essere numericamente distinto; e questo non può, perchè per sè stessa è individuale. La stessa essenza divina poi è in pari tempo l'individualità di Dio, perchè è anche la sua esistenza, val quanto dire, perchè Iddio esiste per sè stesso. L'ultima ragione dunque, per la quale le cose finite sono universali, si dovrà cercare appunto nell'essere esse finite, e nel non esistere per loro stesse. Imperocchè la cosa o natura è universale, perchè può essere moltiplicata. Ora essa può essere moltiplicata solamente per-

chè nelle cose finite la proprietà individuale non è la loro stessa essenza; e la loro individualità è diversa dalla loro essenza, perchè n' è diverso altresì il loro essere o la loro esistenza, la quale per questo motivo appunto è contingente. L'ultima ragione dunque, perchè la natura creata viene concepita come universale, dimora nel suo essere di creatura, e la ragione prossima è la possibilità di essere moltiplicata.

Ma, dirai, questa possibilità, non è che il fondamento, pel quale la natura degli enti finiti è universale; non è già la stessa loro universalità. Verissimo; ed in ciò consiste propriamente la dottrina dei Realisti; che cioè nelle cose si debba cercare il fondamento, per cui le concepiamo come universali, e non già l'universalità stessa. Imperciocchè, secondo essi, le cose della medesima specie non vengono moltiplicate in maniera che la medesima essenza secondo il numero cominci ad esistere in più individui; ma sibbene, perchè più cose vengono all'esistenza, le quali pienamente eguali quanto all'essenza, si diversificano quanto all' individualità. Quindi tanto l'essenza, quanto l'individualità vengono moltiplicate, e le cose hanno una essenza uniforme, piuttosto che una. Il perchè nella realtà le cose della medesima specie hanno una reale moltiplicità; e però hanno tra loro la relazione di uniformità, ma non di unità. Questa non la ricevono che nella mente conoscente, la quale, a cagione di quella loro uniformità, le comprende tutte in un medesimo concetto. Vi ha dunque nelle cose soltanto una duplice unità: l'unità dell'essenza, che vien chiamata la *formale,* e l'unità dell'esistenza, che si iden-

tifica coll'unità individuale. L' unità propria dell'universale ha bensì il suo fondamento nella qualità delle cose, ma attuale e compiuta non è, che nella mente che la conosce.

Che se all'opposto i Formalisti pretendono, che, antecedentemente ad ogni concetto, nelle cose stesse ed indipendentemente da ogni relazione allo spirito conoscente, questa universalità esista realmente, e quindi vogliono considerare ogni genere di cose come una essenza sussistente in molti individui; noi crediamo avere già dimostrato, che per tal sentenza indarno appellano all' unità formale. Vediamo ora se possono difenderla colla loro tanto dibattuta dottrina sulla distinzione formale.

III.

Della così detta distinzione formale.

172. Giusta la spiegazione, che testè abbiamo data, dell'unità formale, potrebbe altri credere, che per la distinzione formale debbasi intendere quella, che esiste nelle cose per effetto dell' unità della loro essenza; ed in verità questa espressione può ritrovarsi talvolta, specialmente presso i più antichi Scolastici, in tale significato. Ma in un altro senso la presero i seguaci di quella dottrina scotistica, della quale al presente parliamo. Noi ci studieremo di proporre il loro pensiero colla precisione e chiarezza, che potremo maggiore.

Ciò che noi apprendiamo in una cosa pel concetto universale può enunciarsi di più altre cose; ciò, al contrario, che apprendiamo pel concetto singolare

od individuale, non può enunciarsi, che di questa cosa, e deve negarsi di tutte le altre. Quindi la distinzione del concetto universale dal singolare, per essere fondata nelle cose, presuppone nelle cose stesse qualche distinzione tra la loro essenza e la loro individuale proprietà. Questo è ciò che sostennero i Realisti; laddove i Nominalisti volevano, che ogni distinzione di questo genere fosse fondata non già nella natura delle cose, ma soltanto nella natura della nostra facoltà conoscitiva. Che se inoltre le cose della medesima specie sono *Uno* quanto all' essenza, e molte soltanto quanto all' individualità ; allora a più forte ragione dovrassi ammettere la distinzione tra l' essenza e l'individualità. Imperocchè l'essenza delle cose si riferirebbe alle molte individualità, quasi come la sostanza dell'anima ai diversi suoi pensieri o stati. Ma il sostenere una cosiffatta reale distinzione tra l'essenza della cosa, e la sua proprietà individuale, pareva troppo duro ai Formalisti. Quindi essi ricorsero ad una distinzione, la quale non fosse propriamente reale, ma tuttavia, esistesse nelle cose, prescindendo dalla conoscenza delle medesime, non solamente quanto al suo fondamento *(fundamentaliter)*, ma ancora quanto alla sua attualità *(actu)*; e questa distinzione chiamarono formale *(distinctio formalis)*. Riguardiamola un tratto più dappresso.

173. In ogni tempo si parlò in filosofia di una duplice distinzione, secondo che le cose, che si distinguono, sono diverse in loro stesse o soltanto nel nostro pensare. La prima maniera di distinzione chiamasi *reale (distinctio realis)*, ed essa suppone la diversità delle cose; l'altra possiamo chiamarla *intellet-*

tuale (distinctio rationis,mentalis), ed essa suppone la diversità delle rappresentazioni di una medesima cosa. Questa diversità delle rappresentazioni può essere fondata nel solo nostro pensare, quando cioè il contenuto di due o più rappresentazioni è lo stesso, ed è diversa soltanto la maniera di rappresentarlo: come quando una rappresentazione è più chiara, più precisa dell'altra, l'una apprende il definito (p. e. l'uomo), l'altra la definizione (ente sensitivo ragionevole); l'una il concreto, l'altra l'astratto, come p. e. quando distinguiamo Dio e divinità. Ma eziandio le rappresentanze di uno stesso oggetto possono essere differenti quanto al loro contenuto, ogni qual volta ciascuna di esse rappresenta lo stesso oggetto, ma non tutto quello che di esso è conoscibile. Così nel concetto *creatore* ci rappresentiamo Iddio soltanto secondo la relazione, che esso ha col mondo; e se lo chiamiamo *onnipotente*, o *sapientissimo* ce lo rappresentiamo soltanto secondo una delle sue perfezioni. Una distinzione, fondata sopra una tale diversità di concetti, non si appoggia soltanto sopra il nostro pensiero, ma ancora nelle cose stesse, ed è necessaria, atteso la limitazione del nostro intelletto incapace di apprendere le cose con una rappresentanza complessiva di tutto. La *distinctio rationis* si divide perciò in *distinctio rationis sine fundamento in re,* ed in *distinctio rationis cum fundamento in re,* che si chiama eziandio *virtualis.*

La distinzione reale ha luogo, quando non solamente il concetto, ma eziandio l'essere dell'uno è diverso dall'essere dell'altro; sebbene non si richieda, che ciascheduno possa esistere per sè, cioè senza l'altro. Il pensiero p. e. non può esistere fuori della

mente; tuttavia esso è distinto realmente dalla mente. Imperocchè sebbene il pensiero non sia altro, che lo spirito divenuto attivo nella sua facoltà conoscitiva, nondimeno questa attività deve essere considerata come un essere distinto dall'essere dello spirito, cioè dalla sua sostanza. Ma quando le cose distinte non sono separate realmente, come sono nel nostro esempio, ma sone unite in una sostanza, allora è spesso molto difficile, se non anche impossibile, il determinare, se la distinzione, che facciamo nel nostro pensare, abbia soltanto il suo fondamento nelle cose, od esista in esse realmente, prescindendo dal nostro pensare. Non possiamo dubitare, (checchè dicano alcuni cartesiani) che si dia una reale distinzione tra il pensare, e tra la facoltà di pensare; ma del pari tutti i dotti concedono, che una cosiffatta reale distinzione non ha luogo a rispetto delle diverse facoltà intellettive, che esercitiamo nel pensare. Noi distinguiamo la facoltà di conoscere per concetti, di giudicare, di dedurre o di conchiudere; ma senza dubbio questa facoltà, quanto al suo essere è una ed indivisibile. Essa è una forza, che opera in diversa maniera e produce diversi effetti; e siccome non possiamo intuire questa forza, come è in sè nella sostanza del nostro spirito, e solo la conosciamo da questi suoi effetti; così ci rappresentiamo ciò, che essa contiene, per mezzo di diverse rappresentazioni, formate sopra questi diversi effetti. Qui dunque abbiamo una distinzione, che viene fatta solo dal nostro pensiero, ma che ha il suo fondamento nella cosa stessa. Se poi tutte le facoltà spirituali, e principalmente l'intelletto e la volontà, siano distinte tra loro soltanto in questa maniera, ovvero si distin-

guano l'una dall'altra quanto al loro essere, come si distingue l'intelletto dal senso, è difficile il determinarlo: e per quanto fidentemente alcuni scrittori moderni neghino qui la reale distinzione, i più grandi pensatori dell'antichità non erano consensienti intorno a tal punto.

174. Ora alcuni Scotisti credettero poter sostenere, che spesso si ritrovi nelle cose non solo il fondamento della distinzione, che vi fa l'intelletto, ma la distinzione stessa, senza che perciò essa sia quella, che si chiama reale. Ammettevano perciò una quarta specie di distinzione, la quale sarebbe intermedia tra la *distinctio rationis cum fundamento in re,* e la *distinctio realis;* e questa chiamarono *distinctio formalis,* o pure *distinctio ex natura rei.* Duns Scoto parla spesso di questa distinzione (1), e talvolta la chiama anche *virtualis;* non è chiaro tuttavia come egli la intendesse. Per lo più la oppone semplicemente alla *distinctio rationis,* e dice, che è più di questa, ma che non è reale. Quindi pare, che per *distinctio rationis* intenda quella, che è fondata solamente nella nostra maniera di rappresentare, ossia la *distinctio pure mentalis,* e che col termine *ex natura rei* non voglia dire altro da quello, che gli altri Scolastici esprimevano col termine *cum fundamento in re.* Certo è che alcuni dei suoi discepoli lo spiegano in questa maniera, notantemente dove tratta degli attributi di Dio.

Altri nondimeno pretendono, che la distinzione formale non solo sia fondata nelle cose, ma attualmente in esse esista; sebbene la credano minore della distinzione reale. Quest'ultima ha luogo, come ab-

(1) In l. dist. 2. q. 7. dist. 8. q. 4. In l. 2. dist. 3. q. 1.

biamo detto, quando l'essere dell'uno è diverso dall'essere dell'altro; e siccome tutto ciò, che ha un'essere, dai filosofi viene comunemente detto cosa *(res)*, così questa definizione non fa altro, che supporre la distinzione reale essere una distinzione di cose. Perciò viene altresì spiegata quale *distinctio inter rem et rem*, ossia *rei a re*. Ora i suddetti posteriori Scotisti sostennero, darsi nel mondo reale non solamente cose *(res)*, ma eziandio realità *(realitates)*, che non possono chiamarsi cose; e però affermavano la distinzione reale aver luogo tra le cose, la distinzione formale tra le realità, dette ancora formalità *(rationes formales)*. Realità dicevano essere tutto quello, di cui si dà una propria definizione, e che perciò può essere separato nelle cose per mezzo di diversi concetti; cosa essere soltanto quello, che, avendo un essere proprio, è separato, o può essere separato da un'altro, benchè non possa sussistere dopo la separazione. Altri poi spiegano la distinzione tra cosa e realità dalla loro origine. La cosa, dicono, riceve il suo essere dall'azione fisica della sua causa; la realità non ha nella cosa la fisica sua causa, ma il metafisico suo fondamento (1). Tale sarebbe la distinzione tra l'essenza, e gli attributi, che necessariamente da essa risultano.

Mentre dunque gli Scotisti in questa maniera am-

(1) Per rem intelligitur omne id, quod per veram efficentiam et physicam causalitatem accipit esse, sive solitarie existere possit sive non; et ita se habent omnes physicae entitates, omnes nimirum substantiae sive completae, ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta sive respectiva .... Per realitatem omne id intelligendum venit, quod per se non recepit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum, sed per simplicem dimanationem metaphysicam. Mastrius. log. disp. 1. q. 5. a. 2.

mettevano nelle cose stesse, oltre la distinzione reale, quest'altra, che dissero formale; i Nominalisti al contrario negavano, che in ciò, che non è diverso quanto all'essere, possa aversi un fondamento per la distinzione che vi fa l'intelletto. Essi adunque, insieme con la distinzione formale dei Formalisti, rigettavano ancora la distinzione virtuale dei Realisti, e non ammettevano che due maniere di distinzione, cioè la reale, che suppone la diversità nell'essere delle cose, e la intellettuale, che si appoggia sopra la diversità delle nostre rappresentazioni, la quale è fondata soltanto nella nostra conoscenza, e non già eziandio nella natura delle cose.

175. Ora per vedere in qual modo la dottrina comune sia stata difesa contro queste due opinioni opposte, fia pregio dell'opera considerarle non già in generale, ma in riguardo alla quistione, che al presente ci occupa.

Se non solamente le nostre rappresentazioni, ma eziandio le cose hanno ad essere universali, in ognuna di loro, come dicemmo di sopra, deve trovarsi una qualche distinzione tra la sua natura e la sua individualità. Questa distinzione, giusta i Realisti, non è che la virtuale, ossia quella che, avendo il suo fondamento nell'essere della cosa, non è attuale se non nel nostro pensiero. Giusta i Formalisti nondimeno la natura e la individualità si trovano distinte nell'ente stesso, non già come una cosa dall'altra, ma come una cosa da una realità o formalità che voglia dirsi. I Nominalisti al contrario tengono, che la distinzione tra essenza ed individualità è soltanto fondata nella nostra maniera di rappresentarci le cose,

e non già nelle cose stesse, ed è perciò una distinzione puramente mentale.

Ma come potranno rispondere questi Nominalisti alle ragioni, già di sopra recate? La natura d'una cosa può ritrovarsi in molti, e perciò essere moltiplicata: l'individualità d'una cosa non può essere in un'altra. Adunque una cosa non può essere individuale, se non perchè, oltre la natura, racchiude in sè alcun che, da cui sia resa impossibile la detta moltiplicazione. Di più, se ciascheduna cosa per la stessa sua essenza è senz'altro individuale, essa è assolutamente unica, cioè a dire non vi possono essere altre cose della stessa specie: siccome Dio è unico, perchè la sua essenza è per sè stessa individuale. Ma se è così, allora nella realità, non vi sono specie e generi di cose, ma soltanto vi è una massa d'individui. A questa ragione i Nominalisti non possono rispondere altro, che quella natura, di cui si dice che può esistere in più cose, sia alcun che soltanto pensato o piuttosto fittizio; e che quindi la diversità della specie e dei generi esiste soltanto nelle nostre rappresentazioni. Ora questa risposta rende sempre più manifesto, che il Nominalismo distrugge ogni scienza. Noi distinguiamo bensì gl'individui secondo certe accidentalità; ma non conosciamo quello, che ad essi è essenziale, in quanto sono individui: ossia la loro individualità. Vediamo bene, che essi hanno l'essere loro proprio, e pel medesimo la loro individuale determinazione, senza tuttavia apprendere questa in sè stessa (n. 36). Dell'essenza delle cose noi sappiamo solamente quello, che è racchiuso nel concetto della specie; e sopra questo è fondata tutta la nostra scienza, cioè a dire ogni co-

gnizione delle cose, che si estenda oltre i loro fenomeni contingenti. Se dunque questo concetto, e la diversità delle specie, e dei generi da esso determinata, non si trova nelle cose, ma soltanto nel nostro modo di concepirle, la scienza intiera diventa un mero giuoco di concetti fittizii.

176. Ora i Formalisti, per evitare questo errore, credettero necessario ammettere tra la natura e l'individualità delle cose un'altra distinzione, oltre la così detta virtuale; una distinzione cioè, in forza di cui si riconoscesse nelle cose una universalità attuale. Soltanto in questo modo si avrà, dicono essi, un solido fondamento per la scienza. Ma è questo veramente così? Forsechè non basta il Realismo di S. Tommaso, per assicurare nella nostra conoscenza la verità obbiettiva? Secondo questo Realismo il contenuto dei nostri concetti esiste realmente, giacchè la natura stessa delle cose, è il principio del loro essere proprio. Sia pure che il concetto riceva la forma dell'universalità dal nostro pensiero, perciocchè la natura comune a molti non è una nel senso reale o fisico, ossia in senso numerico; tuttavia che noi la pensiamo come *una*, e perciò pensiamo generi e specie, cotesto non ha soltanto fondamento nella costituzione dell'intelletto nostro, ma lo ha eziandio nella costituzione delle cose medesime, essendo che il principio dell'essere loro proprio è realmente moltiplicabile in maniera, che in ciascuno individuo si ritrovi in modo immutabile tutto quello, che è racchiuso nel concetto. Se questo è così, alle leggi, che regolano il nostro pensare, corrispondono le leggi, secondo le quali esistono le cose; ed i generi e le specie non sono già solamente nell'in-

telletto componente e dividente, ma sono altresì nella realtà, non già in virtù di un fisico congiungimento degli individui, ma in forza delle leggi, che dominano tutto l'essere creato.

Si suol dire, che una cosa non può essere tale nella realtà, quale noi la apprendiamo nel concetto. Questo è vero ancorchè si prescinda dall'universalità, colla quale la pensiamo. Ma a ciò non ripugna quello, che or ora abbiamo detto: trovarsi cioè immutabilmente in ciascheduno individuo tutto quello, che è racchiuso nel concetto della specie. Di fatto, che una cosa non possa essere realmente tale, quale viene appresa nel concetto, non vuol dire altro, se non che la cosa nella realità, oltre ciò che è racchiuso nel concetto, contiene necessariamente ancora altre determinazioni; ed in primo luogo quella, che costituisce la sua individualità, giacchè questo fu da noi mostrato seguire, come necessaria conseguenza, dall'esser suo finito creato. Affinchè il nostro pensare sulle cose sia vero, non è certamente necessario che le determinazioni, non contenute nel concetto siano, ancora nella cosa, secondo il loro essere, distinte da quelle, che il concetto contiene. Imperocchè dall'essere *Uno* nella cosa ciò, che noi distinguiamo nel pensare, segue soltanto che noi apprendiamo le cose per concetti difettivi, e non già che le apprendiamo per concetti falsi.

177. Tutt'altro, replicano i Formalisti. Per separare col concetto le cose in genere, specie ed individui, fa d'uopo considerare in esse alcune determinazioni come comuni, altre come proprie; e perciò considerare esse cose parte come simili, parte come dissimili. Ora se le determinazioni, che costituiscono

il genere e la specie, come quelle, che costituiscono la individualità, non fossero in ciascuna cosa effettualmente distinte tra loro, quel nostro pensare non sarebbe vero. Imperciocchè quello, che è uno nel suo essere, ossia indiviso, non può con un' altro in parte convenire, ed in parte disconvenire. Per esempio l'animale deve appartenere al medesimo genere colla pianta, perchè la vegetazione è comune ad ambedue; ma l' animale formando una specie particolare, perchè gli è proprio il senso, fa di mestieri, che nella sua essenza ciò, per cui vive, sia distinto da ciò, per cui sente. Che questa poi non sia una distinzione come di due principii, uniti in uno, si concede. Tuttavia se questa doppia potenza, di vivere cioè e di sentire, non pone nella essenza stessa un' altra distinzione attuale, siffatta essenza non sarebbe come nei nostri concetti, parte simile e parte dissimile, ma totalmente diversa da quella della pianta. Quindi è necessario che, oltre la reale distinzione, quale avrebbe luogo fra due principii, si ammetta la formale, che ha luogo eziandio fra semplici qualità.

Per prendere nel suo vero senso e questa obbiezione, e la risposta, che siamo per dare, fa d'uopo distinguere l'essenza e le potenze, che in essa, come in comune loro principio, sono radicate. Che queste potenze nell'animale, cioè la forza vitale e la conoscitiva sensibile, e nell'uomo ambedue queste forze coll' intellettiva, siano distinte dall'essenza, da cui procedono, e perciò anche tra loro, lo insegnarono eziandio i Realisti, contra i Nominalisti; sostenendo per altro che questa fosse una distinzione reale, e

non già la formale degli Scotisti, da loro non mai in niun luogo ammessa. Ma potevano essi nientedimeno, con questa distinzione delle potenze, asserire la semplicità dell'essenza? Lo poterono certamente; imperciocchè se una essenza non potesse essere il fondamento comune di diverse potenze, senza essere in se medesima divisa, non potrebbero neppure procedere da una medesima potenza facoltà distinte, nè una forza indivisa in sè sarebbe capace di effetti tra loro diversi. Siccome per un medesimo senso sono possibili diverse percezioni, e siccome dalla sensitività procedono le facoltà certamente diverse di vedere, di udire ecc.; così anche l'essenza può essere il principio indiviso della forza vitale e del senso.

Ma poichè le diverse potenze si fondano nell'essenza, ciascheduna di esse presuppone nell'essenza una qualità ad essa corrispondente. L'essenza del bruto in sè stessa non è meno indivisa, che l'essenza della pianta; tuttavia affinchè quella prima possa essere principio non solo della forza vitale, ma anche di una facoltà conoscitiva, essa deve avere un'altra qualità. Quindi con ogni diritto possiamo distinguere diverse qualità in una essenza, la quale è il principio comune di diverse potenze. Siccome noi conosciamo le forze dai loro effetti, e l'essenza dalle forze, che si manifestano in questi effetti e non già immediatamente; così non possiamo, se non per tali concetti distinguenti e separanti, spiegarci quello, che racchiude il concetto dell'essenza. Se consideriamo dunque l'essenza ora come principio della vita, ed ora come principio della cognizione, questa distinzione, senza esistere realmente nell'essenza stessa, ha pure un fon-

damento nelle qualità diverse di lei; e però il nostro pensare per mezzo di tali concetti, che dividono o congiungono, ha la sua verità.

Ciò posto, la soluzione della obbiezione, mentovata di sopra, non offre difficoltà quanto che piccolissima. Imperocchè se la distinzione, di cui parliamo, ha il suo fondamento nelle cose stesse, e perciò il nostro pensare intorno ad esse è verace; possiamo con tutta verità di quelle cose, che convengono non in tutti, ma in alcuni attributi essenziali, affermare insieme la somiglianza e la dissomiglianza, e quindi la distinzione dei generi e delle specie. E per non uscire dall'esempio, di cui abbiamo già fatto uso, giusta i principii del Realismo, dobbiamo considerare l'essenza dell'animale come principio della vita, e come principio della cognizione sensitiva, senza ammettere perciò nell'essenza stessa una qualunque divisione. Da ciò segue, che non solamente l'essenza del bruto, ma anche il suo principio vitale, preso non già in astratto, ma come esiste realmente, sia in pari tempo simile all'essenza della pianta, e da quella dissimile. Simile, perchè è principio di vita: dissimile, perchè è tale principio di vita, che è insieme principio di conoscenza: ed alla stessa maniera deve ammettersi che il principio della cognizione sensitiva, perchè è insieme principio vitale, è simile e dissimile all'essenza della pianta. Si trova forse in questo alcuna contraddizione?

178. Lo stesso dovremo dire, se paragoniamo esseri distinti soltanto come individui della medesima specie. La natura di Pietro p. e. è perfettamente uguale alla natura di Paolo, in quanto l'una e l'altra è la natura umana; ma la natura di Pietro è diversa

da quella di Paolo, in quanto è questa natura, cioè natura di Pietro. Ma per ciò non è necessario, che nella medesima natura quello, che è comune alla specie, ossia l'essenza, sia realmente diverso da quello, da cui viene determinata alla singolarità; vale a dire dalla sua individualità, e che la natura singolare sia un composto di ambedue. Se fosse così, si dovrebbe ammettere la stessa separazione e composizione riguardo all'individualità. O non hanno forse anche le individualità qualche cosa comune a tutti, e qualche cosa propria a ciascheduna? In questo modo il separare ed il comporre andrebbe all' infinito. È vero che anche nella dottrina del Realismo ciò si deve concedere intorno ai concetti; ma nel concetto questo è solamente un non finirla, un indefinito, mentre nell'ordine reale sarebbe una separazione ed una unione infinita.

Noi dobbiamo concepire l' individualità non già come un accidente, che sopravviene all'essenza della cosa, ma come un modo, in cui esiste la essenza anzi come quel primo modo dell' essere, pel quale l' essenza insieme coll' esistenza riceve un essere determinato. Come modo di essere essa individualità non presuppone nella cosa un essere attuale, con cui si unisce; ma essa è data insieme coll'essere, come quello, che lo determina: ed è talmente *Uno* con esso, che non si può nulla concepire nell'essere della cosa, in cui non sia inchiuso quel modo di essere ossia l' individualità. Chi volesse negare ciò, ed ammettere, che l' individualità suppone già un essere determinato, quello cioè dell'essenza, egli dovrebbe considerarla come un modo dell'essere, il quale a questo dia un' altra determinazione, ossia lo modifichi,

conseguentemente abbia relazione di accidente a sostanza; ovvero egli non può darci una chiara idea di quello che vuole.

179. E ciò è appunto quello, che si soleva dire in generale contro la distinzione formale. Una distinzione, che sia attuale nella cosa pensata, e nondimeno non sia reale, è inconcepibile. Giacchè dove si dà una distinzione attuale, ivi si dà eziandio una pluralità attuale. Checchè intendano i Formalisti per quelle realità o formalità, esse non possono indurre un'attuale distinzione nella cosa, se non formino attualmente una pluralità, e quindi sieno quanto al loro essere moltiplicate. Ma se sono moltiplicate quanto al loro essere, esiste anche per opera loro una distinzione reale; in quanto che si chiama cosa (*res*) tutto ciò, che ha il suo essere proprio, sia sostanziale sia accidentale. Ora se si ammette una distinzione reale, dovunque i Formalisti fanno uso della loro distinzione formale, si fomentano errori pericolosissimi; ed è questo quello, che principalmente ai giorni nostri vuole essere seriamente ponderato.

Ritorniamo dunque alla quistione sugli universali. Se l'individualità è diversa dall'essenza della cosa nella realità, l'essenza e l'individualità avranno nella medesima cosa ciascheduna il proprio suo essere; ed allora non avremo già quella, che gli Scotisti chiamano distinzione formale, ma avremo una distinzione reale nel pieno senso della parola, e la essenza avrà verso l'individualità la relazione, che ha la sostanza verso l'accidente. Se poi per mezzo di questa dottrina si vuol sostenere l'universalità delle cose, ne segue dapprima che tutte le cose del medesimo genere sieno,

una sostanza sola sotto molti accidenti; e poscia bisognerà concedere, che tutte le cose esistenti hanno un essere comune, il quale pei diversi modi, in cui esiste, si divide in generi, specie ed individui. Ciò vuol dire l'*unica sostanza* dei Panteisti, esistente sotto una infinita moltitudine di accidenti.

180. Quinci si scorge che i Formalisti nell'ultima conchiusione riuscirono al medesimo, che i Nominalisti nella loro. Siccome questi presero le mosse dal principio degli Scettici greci, non darsi cioè nella realità delle cose, che individui; così quelli abbracciarono l'opinione di Platone, esistere cioè l'universale non in altro modo nell'ordine reale, che nel nostro pensiero. Per ischivare poi le conseguenze, a cui menano questi principii, lo Scetticismo da una parte ed il Panteismo dall'altra, gli uni come gli altri ebbero ricorso a spiegazioni ed interpretazioni, nelle quali o ritornano alla dottrina del vero Realismo, o si perdono in idee oscure ed in parole vuote. Ma sarà ora anche più chiaro ciò, che notammo al principio di questa nostra investigazione; cioè che ambedue quelle opinioni estreme partono dallo stesso principio erroneo; vale a dire dalla supposizione, che il nostro pensare non è vero, se le cose non esistono nella realtà in quel medesimo modo, con cui sussistono nel nostro concetto. I Realisti al contrario s'attennero alla sentenza di Aristotile; che cioè l'essere ideale, ossia l'essere, che le cose hanno nella mente conoscente, si conforma necessariamente a questa; e quindi si difforma dall'essere reale, cioè dall'essere, che le cose hanno in loro stesse, ogni qual volta la natura del conoscente è diversa dalla natura del conosciuto (n. 23). Il perchè le cose mate-

riali sono nella mente nostra pei concetti universali in una maniera immateriale; il divino al contrario, essendo in sè stesso semplice ed infinito, viene da noi appreso per rappresentanze moltiplici, le quali nella loro proprietà non esprimono altro, che il finito. Ma sebbene vi abbia una diversità tra l' essere, che le cose hanno nella nostra mente, e quello, che hanno in loro stesse; tuttavia la conoscenza nostra non è per questo falsa: stante che noi conosciamo molto bene questa diversità, e possiamo così evitare gli errori, a cui sono esposte le summentovate opinioni estreme. Noi sappiamo, che le cose non sono in sè, come nei nostri concetti, scevre di ogni contingenza e mutamento, e però che sono variabili e materiali; ma sappiamo eziandio, che per mezzo di questi nostri concetti universali noi conosciamo quell' immutabile ed eterno, che forma come la base del singolare, che nasce e trapassa. Così noi conosciamo le leggi dell' essere, e quindi, concependo l' essere ideale delle cose, non giochiamo con vuoti nomi o segni senza costrutto. Parimente noi sappiamo che l'essere divino in sè stesso non è nè diviso nè moltiplice; e che quindi non è tale, quale ce lo esprimono le nostre rappresentazioni, se noi le riteniamo con tutta la loro proprietà. Sappiamo pur anche che quella moltiplicità, che acquista, per dir così, l'essere divino nel nostro pensiero, ha il suo fondamento nella ricchezza di quella semplicità, la quale racchiude in sè tutto il perfetto, e che perciò i moltiplici concetti, coi quali pensiamo Iddio, non sono diversi nomi e segni d' una cosa totalmente inconcepibile, ma che ci sono mezzi, per cui noi in qualche maniera co-

nosciamo al modo, onde siamo noi, Colui, il quale non possiamo intuire al modo, ond'Egli è. Ma quest'ultimo punto ha bisogno d'una speciale discussione.

CAPO V.

SUL NOMINALISMO E FORMALISMO NELLA DOTTRINA INTORNO A DIO.

I.

Della semplicità dell'essenza divina.

181. Abbiamo mostrato altrove come tanto dalla S. Scrittura, quanto dalla ragione naturale si deduce l'assoluta semplicità di Dio (1). Che se da questa perfetta semplicità viene esclusa ogni distinzione reale, ciò vale tanto, giusta la spiegazione testè data, quanto dire che quello, che noi pensiamo di Dio con distinti concetti, non è distinto nell'essere stesso di Dio. Imperocchè dovunque si dà distinzione nell'essere d'una cosa, ivi si dà ancora composizione, e quindi non si dà semplicità assoluta. Anche nelle creature, come testè fu provato, le diverse perfezioni dell'essenza non suppongono sempre una distinzione reale, nè tra loro, nè di queste dall'essenza. La proprietà, per cui l'essenza del bruto è principio di vita, non è diversa dalla proprietà, per cui è principio di cognizione, come un essere da un altro; e quindi neppure queste sono diverse dalla essenza medesima. Bensì, giusta la dottrina più comune degli Scolastici, possiamo ammettere che la forza vitale, e la forza conoscitiva, che procedono dall'essenza, quasi da un principio co-

(1) Teologia antica. Vol. 1. Diss. 2. c. 2.

mune, siano come tra loro, così anche dall'essenza distinte nell'essere, benchè siano inseparabilmente unite. È poi onninamente certo, che una tale distinzione reale ha luogo tra il vegetare, ed il conoscere, in quanto sono effetti di quelle due forze. Ma in Dio la cosa va tutt'altrimenti. Tutto ciò, che in Dio viene da noi considerato come potenza o facoltà, non procede dalla sua essenza, come da un principio comune; ma è l'essenza stessa. Se è così, in Dio tali potenze non sono, quanto al loro essere, distinte tra loro, nè dall'essenza divina. L'intelletto divino è colla volontà divina, ed ambedue sono coll'essenza divina, quanto all'essere, una e stessissima cosa. Parimente non può essere in Dio una reale distinzione tra la potenza e l'attività, o tra una attività ed un'altra. L'essere divino, che è la stessa essenza divina, è insieme nella sua indivisa unità vita, conoscenza, e volere. Nelle creature si dànno, oltre le proprietà essenziali, anche proprietà non essenziali; ed egli è chiaro, che eziandio queste nel loro essere sono distinte tra loro e dall'essenza, potendo esse acquistarsi e perdersi, e le une esistere senza le altre. Ma in Dio le proprietà sono una sola cosa coll'essenza, come egualmente l'essere e l'operare, che di quella è perfezione. Non solo l'immensità e l'eternità, ma eziandio la sapienza, l'onnipotenza e la santità non presuppongono in Dio il loro essere particolare distinto dall'essere essenziale, ma soltanto l'infinità di quest'unico essere essenziale.

182. Questa dottrina intorno alla semplicità di Dio fu già nei primi secoli della Chiesa così universalmente ricevuta, che gli Ariani se ne giovarono per difendere

i loro errori. Al Figlio, dicevano essi, non può appropriarsi l'atto, con cui viene generato dal padre, nè la perfezione tutta propria del padre, cioè di non essere generato. Siccome poi in Dio ogni attività ed ogni perfezione è una medesima cosa coll'essenza; così il Figlio non può avere la stessa essenza col padre. I SS. Padri, che confutarono a lungo queste obbiezioni, nominatamente S. *Basilio*, S. *Gregorio* Nisseno e S. *Cirillo* Alessandrino, ritennero la semplicità di Dio in tutta la sua purità, e con ogni rigore e precisione. Essi mostrarono che gli Ariani non per altro poterono così argomentare, se non perchè non solo coi Cattolici ritenevano, che le perfezioni divine fossero nel loro essere una cosa stessa tra loro e coll'essenza, ma di più negavano quella distinzione, la quale esse perfezioni divine hanno necessariamente nella nostra apprensione mentale (κατ' ἐπίνοιαν); e diciamo a vero studio *necessariamente*, perchè una tale distinzione, benchè non sia attuale nell' essere divino, è nondimeno in quello fondata. È poi noto quanto spesso, e quanto diffusamente eziandio S. *Agostino* sostenesse la più pura semplicità dell' essere divino, benchè non potesse ignorare i pericoli del Nominalismo ariano. Questo domma è perciò uno di quelli, che nel decorso di più secoli non furono definiti dalla Chiesa con espressa decisione per la sola ragione, che gli eretici non lo impugnarono. Ma tosto che nel secolo duodecimo da Gilberto di Porré fu minacciato anche solo di qualche travisamento, Eugenio III, nel Concilio di Rheims, pronunziò con tutta precisione quanto nella Chiesa di Dio mai sempre s'era creduto ed insegnato sopra questo particolare.

183. Nella confessione adunque del Sinodo si dice che, in tanto noi possiamo considerare gli attributi di Dio come qualche cosa, per cui Iddio abbia questa o quella qualità, in quanto ammettiamo in pari tempo che essi attributi sono l'indivisa essenza divina, ed Iddio stesso. Dio è grande per la grandezza, che è Dio; è sapiente per la sapienza, che è Dio. Parimente non possiamo considerare la natura in Dio, come cosa distinta, quanto all'essere, dalle persone, nè ammettere nelle persone, o per così dire presso di esse cosa alcuna, la quale non sia le persone stesse. Sia pure che, giusta il nostro modo di pensare, la natura divina venga appresa come ciò, per cui ognuna delle tre persone è una persona divina, cioè Dio; dobbiamo nondimeno sapere, che le persone non hanno un essere composto dalla sostanza e dalla personalità; ma che la sostanza unica ed indivisa è ognuna delle tre persone, cioè Padre, Figliuolo e Spirito Santo, e che egualmente le tre persone sono, secondo il numero, questa unica sostanza (1). Se non fosse così, ed in-

(1) Credimus et confitemur, simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin Divinitas sit Deus, et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur: Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse, et alia huiusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea Divinitate Deum, quae est ipse; id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum esse.

Gilberto avea insegnato: *Divina natura, quae divinitas dicitur, non est Deus, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma qua est homo.*

Cum de tribus personis loquimur Patre et Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur:

vece fosse nelle persone una distinzione reale tra la sostanza e la personalità, vi sarebbero in Dio *quattro* cose tra loro distinte, cioè le tre persone e la sostanza. Se di più esistesse questa distinzione reale tra Dio e le sue perfezioni, avremmo in Dio, siccome dice S. *Bernardo*, invece della Trinità non soltanto una quaternità, ma come una centenità (1).

II.

Contro la distinzione formale degli Scotisti.

184. Dopo che dalla Chiesa fu definita con tanta precisione la dottrina unanimemente tramandata dai SS. Padri, i Teologi scolastici tanto meno potevano discostarsene, quanto più consideravano come massimo pregio della loro scienza il conservare gelosamente la purezza della Fede. A suo luogo abbiamo già recato quanto sopra di questa dottrina viene diffusa-

et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam substantiam esse tres personas confitemur.

La proposizione erronea di Gilberto fu questa: *Cum Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum esse dicuntur, nonnisi una divinitate intelliguntur, nec converti potest, ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicatur.*

Credimus et confitemur, solum Deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicuntur vel alia huiusmodi adesse Deo, quae sint ab eterno et non sint (ipse) Deus. Ciò contro questa asserzione di Gilberto: *Tres personae tribus unitatibus sunt tria et distinctae proprietatibus tribus, quae non sunt ipsae personae, sed sunt tres aeternae et ab invicem a divina substantia in numero differentes. Vedi. Conc. ed. Labbaei. T. XII. p.* 1651.

(1) Non est ergo in Deo (quidquam), nisi Deus. Quid? inquiunt, negas Deum habere divinitatem? Non; sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non; sed non alia, quam quae ipse

mente disputato da S. Tommaso (1). Qui ci limiteremo a citare un passo, in cui con poche proposizioni il santo Dottore ne ripete con somma esattezza i punti principali, perchè ci porge occasione di notare la differenza, che ciò non ostante ha luogo per questo capo tra la scuola di S. Tommaso e quella di Duns Scoto.

Il santo Dottore, parlando della scienza divina, afferma, che la scienza, come la vita, l'essere e tutto quello, che viene attribuito a Dio, è qualche cosa in Dio; ma che nondimeno tutto questo non è distinto in sè stesso, ma soltanto secondo il nostro modo di apprenderlo. Se dunque leggiamo qui la proposizione recisa: « Essenza, Vita, e che che altro si enuncia di Dio, essere in Dio assolutamente una medesima cosa; » i Formalisti sono in ciò pienamente d'accordo coi Realisti; essendo riconosciuto come punto di fede, che in Dio, oltre la distinzione delle tre Persone tra loro, non può darsene alcun' altra *reale*. Ma quando poi continua S. Tommaso dicendo, che la distinzione, che facciamo tra l'essenza divina ed i suoi attributi, ha la sua cagione soltanto in questo, che il nostro intelletto, incapace di apprendere con una sola rappresentazione l'essenza divina quale è in sè stessa, se la rappresenta

est. Aut si tu aliam invenisti, adiuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disterminet, non signet Deitatem... Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque; sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa dicimus magnum, bonum, iustum, et innumera talia; sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum. *De consid. l.* 5. *c.* 7.

(1) Summa p. 1. q. 3. et q. 13. — Teologia antica. V. 1. Diss. 2. c 2. e. 4.

quasi partitamente per mezzo di diversi concetti (1); i Formalisti per contrario affermano che, prescindendo dalla nostra conoscenza, si debba ammettere in Dio stesso una qualche distinzione, sebbene non reale. Eziandio S. Tommaso, e con lui tutti i Realisti insegnarono, quella distinzione, che fa il nostro intelletto, non essere arbitraria, ma fondata nella natura di Dio, ed appunto perciò il nostro concetto di Dio essere bensì imperfetto, ma non falso. I Formalisti all'opposto volevano, che le distinzioni da noi fatte siano in Dio non solamente quanto al fondamento, ma eziandio quanto all'attualità. E così dovremmo ammettere in Dio quella distinzione, la quale, senza essere reale, sia nondimeno attuale. Abbiamo già veduto, che una cosiffatta distinzione non si trova nell'essere creato; vediamo ora se possa ammettersi nell'essere increato.

185. Se si dà tra l'essenza e gli attributi, e conseguentemente tra questi attributi medesimi, una distinzione in Dio; essa non può aver origine, se non dal procedere che fanno queste perfezioni dalla es-

(1) Scientia Deo attributa significat aliquid, quod in Deo est et similiter vita, essentia et cetera huiusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita, et quidquid huiusmodi de eo dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet intelligens in eo vitam, scientiam et huiusmodi; nec tamen istae conceptiones sunt falsae.... Intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est. Si enim perfecta esset, esset una tantum; sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam: unde essentia divina unicuique illarum respondet, sicut res suae imagini imperfectae. *De verit. q.* 2. *a.* 1

senza, come da comune loro principio. Imperocchè non si può ammettere che in Dio le perfezioni sopravvengano di fuori all'essenza. Ora quel procedere se deve cagionare una distinzione attuale, deve essere uno spuntare attuale: e però in tal caso l'essenza si riferirebbe alle perfezioni, come un principio vivo ed attivo si riferisce a quello, che esso genera in sè stesso; ossia come la potenza all'atto. Ma questa relazione come potrebbe mai non cagionare quella distinzione reale, e quella reale composizione, che nè la Fede, nè la sana ragione ci consentono di ammettere in Dio? Certamente la Fede suppone un nascere, un procedere attuale in Dio; ma non quanto all'essenza, la quale non genera nè è generata, sibbene quanto alle persone; ed appunto perchè la seconda persona procede attualmente dalla prima, e la terza dalla prima e dalla seconda, le persone sono tra loro realmente distinte. Tuttavia esse non sono realmente composte, perchè sono bensì quell'una e medesima natura, ma non diventano una personalità in virtù di qualsiasi unione reale. Quindi è chiaro, che non si può ammettere in Dio un attuale procedere delle perfezioni dall'essenza, senza stabilire altrettante distinzioni reali, quante sono le perfezioni divine, come poc'anzi udimmo dirsi da S. Bernardo.

O potranno forse schermirsi da queste conseguenze almeno quelli tra i Formalisti, i quali considerano l'essenza non già come causa fisica, ma come principio metafisico delle perfezioni? Potranno certamente; tuttavia non senza abbandonare con ciò stesso la loro sentenza della distinzione formale, come non reale ma pure attuale. L'essere l'essenza il fondamento od il

principio metafisico delle perfezioni, vale tanto, quanto dire, che Dio non può esistere senza di quelle perfezioni. Ora se l'essenza è il principio metafisico, senza essere la causa fisica delle perfezioni, ossia senza che queste siano da essa ed in essa prodotte per mezzo di alcuna attività, ne segue che Dio non *riceve,* nè *diventa,* ma è tutto quello, che viene espresso coi diversi nomi delle sue perfezioni. Ma questo non vuol dire altro, se non essere la divina essenza tale, che possegga tutti quegli attributi, non come procedenti dall'essere, ma come il proprio suo essere; e perciò che ella è come essere così vita, sapienza, bontà, libertà ecc. Se si considera in questo modo l'essenza divina come principio metafisico delle perfezioni, si è già fatto ritorno alla dottrina più comune dei Teologi, che insegnano, non darsi, altro che una distinzione virtuale tra l' essenza e gli attributi divini; perchè la distinzione virtuale, quantunque non sia attuale, se non nell' intelletto, ha tuttavia il suo fondamento nell'oggetto. Questo fondamento è, nel nostro caso, quella costituzione, diciamo così, dall'essere divino, in vigor della quale l'essenza stessa è il principio metafisico delle perfezioni, senza esserne la causa fisica.

186. Dobbiamo, nondimeno anche qui notare che, ammettendo una distinzione attuale, ossia una distinzione esistente nell'essere di Dio, sia tra gli attributi e l'essenza, sia tra l'essenza e le persone divine, si fa il primo passo verso il Panteismo. Dobbiamo certamente ammettere, secondo la Fede, un procedere vero e reale delle *persone* divine *dalle persone;* ma quando si stabilisce una origine delle persone e molto più degli attributi dall'essenza, si corre gran pericolo di

negare insieme colla semplicità anche l'immutabilità di Dio. O non dovrà forse considerarsi in tale opinione l'essenza come principio indeterminato, il quale determina sè stesso, producendo in sè gli attributi? Ora chi non vede che una cosiffatta determinazione, la quale in verità non è altro, che ciò, che dai moderni viene chiamata *attuazione* (Verwirklichung), sta in contraddizione coll'essere divino, come l'essere per sè? e che, in forza di una tale determinazione dell'essenza divina, si fa inoltre nascere in Dio una pluralità attuale ; e quindi si cade in gran pericolo di riconoscere come concepibile , quel maggiore assurdo , che cioè il principio indeterminato di tutto l' essere, determinando o attuando sè stesso, produca di sè l' infinita moltitudine delle cose finite ? Pertanto ammettendo tra Dio ed i suoi attributi, in vece della distinzione di concetto, una distinzione attuale, si è nella strada di quella dottrina, la quale tra l'essere divino e l'essere creato, in vece della distinzione reale, non ammette, che una distinzione di concetto.

Già altrove abbiamo dimostrato, come la speculazione degli Scolastici, ponderando così rigorosamente la semplicità ed immutabilità di Dio quale atto puro, tenne lontani gli errori panteistici; ed ancora notammo che S. Tommaso confutò il Panteismo appunto con ciò, che avea insegnato intorno alla semplicità purissima dell'essere divino (1). Anche S. Bernardo sopra di ciò brevemente , ma con forza si esprime così : *Mihi vero non deest, quod cogitem melius eiusmodi* (multiplici) *Deo tuo. Quaeris quid? Mera simplicitas..... Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet*

(1) Teologia antica. Vol. I. Diss. 2. cap. 2. e 3.

hoc et illud, quam non haec et illa. Est qui est, non quae est. Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil de se deponens in eis; non habens, quae ad numerum dividat, non quae colligat ad unum (1).

187. Se il fin qui detto basta, per dimostrare riprovevole la distinzione formale della essenza divina dai suoi attributi e di questi tra loro, giusta il senso dei Formalisti; non sono nondimeno sciolte tutte le difficoltà, che sembrano accompagnare la loro distinzione solamente virtuale. Se le divine perfezioni, quanto all'essere sono una stessa cosa coll'essenza, ne segue, che non solamente l'essenza divina per sè stessa sia ognuna di queste perfezioni, ma che ancora ognuna delle medesime racchiuda in sè l'intiera essenza divina. La sapienza umana non è la natura umana; ma, secondo quella dottrina, la sapienza di Dio è la natura divina. Che se è così, ogni singolare perfezione divina racchiuderà in sè tutte le altre, e quindi l'una non può essere diversa dall'altra; dimodochè potrebbe, anzi dovrebbe dirsi: la sapienza divina è una e medesima cosa colla divina giustizia, e così delle altre. Tutti i Teologi, che combattono il Formalismo, ammettono le suddette conseguenze, e le confermano inoltre con altri argomenti. Se noi pensiamo non già la sapienza in generale, ma la sapienza divina, dobbiamo pensarla come increata. Ora ciò che è increato esiste per sè stesso. La sapienza dunque, che è increata, ha il suo essere per la propria sua essenza; e per ciò questa sua essenza non può essere diversa dall'essenza divina. Essa è Dio, perchè è essere per sè

(2) De Consider. l. 5. c. 7. Cf. in Cant. Sermi 80.

stesso. E se con ciò è già dimostrato, che ciascuna delle perfezioni divine, quanto alla sua essenza, racchiude in sè tutte le altre; il medesimo può dedursi ancora dal concetto dell' infinità. Se l' increata sapienza è essere per sè, essa è, quanto a questo suo essere, infinita; ciò che non sarebbe, se non racchiudesse in sè tutte le altre perfezioni. In fine egli è un domma, che la sapienza, per cui Dio è sapiente, è Dio. Ma come potrebbe essere Dio, se non fosse la divina essenza? E siccome la Fede insegna lo stesso di tutte le altre perfezioni; così è chiaro che tutte sono una stessa cosa coll'essenza divina; e quindi si racchiudono vicendevolmente le une nelle altre tra loro. S. Bernando avendo dimostrato, non essere la divinità una cosa diversa da Dio, dice, che lo stesso bisogna affermare di tutte le perfezioni divine: « Esse sono uno in Dio e con Dio. Perchè uno in Dio? perchè uno con Dio? Perchè Iddio è tutto quello che è, per sè stesso; tutto, che è in lui, debb'esser lui medesimo, e perciò anche una cosa tra loro. Non riceve, come noi, quindi quello per cui è buono, e quinci quello per cui è grande, nè di quà quello per cui è tutto questo, e di là quello per cui è Dio; ma per quello stesso per cui è Dio, è eziandio buono, grande, sapiente, potente e giusto. Esso è tutto ciò per sè stesso; e questa è l' ultima ragione, perchè tutto in lui è un essere semplice (1). »

188. Ma ammessa una cosiffatta semplicità dell'essere divino, come sarà vero il nostro pensare e parlare intorno a Dio? e come potrà altri, ammesse le conseguenze di quella semplicità, tenersi lungi dagli

(1) In Cant. Serm. 80. n. 6.

errori dei Nominalisti? Noi pensiamo gli attributi divini con concetti, i quali non rappresentano la medesima cosa. La sapienza non è potenza, la giustizia non è misericordia. Se dunque la sapienza divina è in verità sapienza, ossia quello che noi siamo usi concepire colla parola sapienza, essa deve essere diversa anche in Dio dalla giustizia; come per la stessa ragione questa dev' essere diversa dalla misericordia. Altrimenti, tutti i concetti avrebbero lo stesso contenuto, e tutti i nomi di Dio la stessa significazione. E veramente perchè i nostri concetti siano veri, fa d' uopo che con essi si apprenda da noi la cosa, qual è in sè stessa. Se dunque la sapienza divina in sè stessa è, quanto al suo essere, lo stesso che la giustizia divina, e se tutte le perfezioni sono l' essenza divina; ogni concetto d' una perfezione particolare, per essere vero, dovrebbe abbracciare tutte le altre perfezioni; ed ognuno non dovrebbe rappresentarci altro, che la divina essenza, la quale in sè le racchiude tutte. Siccome poi per questa ragione tutti i concetti avrebbero lo stesso contenuto, così tutti i nomi avrebbero la stessa significazione; e non sarebbero che espressioni sinonime, le quali tutte significherebbero la stessa cosa, cioè l' essenza divina con tutte le sue perfezioni. Ora appunto questo volevano gli Ariani, per poterne inferire che il Figlio, avendo comune la natura divina col Padre, non può in alcun modo essere dal Padre stesso distinto. Parimente seguirebbe che non si potrebbero più distinguere le opere di Dio *ad extra*. Imperocchè se la giustizia è lo stesso che la misericordia, sembra potersi dire con uguale ragione, la giustizia come la misericordia perdonare al peccatore

e viceversa potremo attribuire gli effetti della giustizia alla misericordia. Ora tutto questo viene rigettato non meno da S. Tommaso e dai Realisti, che dallo Scoto e dai Formalisti.

Per rispondere a queste difficoltà produrremo alcuna di quelle cose, che i SS. Padri disputarono contro le dottrine nominalistiche degli Ariani.

III.

I SS. Padri contro le dottrine nominalistiche degli Ariani.

189. Certamente non sarà estraneo allo scopo di questa nostra opera, il paragonare, riguardo a certe questioni filosofiche, la dottrina dei SS. Padri con quella degli Scolastici. Nondimeno lo facciamo nella presente ricerca eziandio perchè le cose da noi dette nella *Teologia antica difesa,* contro ogni reale distinzione tra gli attributi di Dio, sono state oggetto di contraddizione, venendoci rimproverato, che le nostre opinioni non erano lontane da quelle dei Nominalisti. Se dunque dimostriamo, che quei Dottori della Chiesa, che si opposero agli errori dei Nominalisti, non ammisero altra distinzione se non quella, che dagli Scolastici fu chiamata *virtuale ;* niuno può accusarci di eccesso, quando ad essa ci atteniamo contro dei Formalisti. Noi del resto non ci fonderemo sopra la sola autorità di quei Padri ; ma addurremo eziandio le loro ragioni.

I Padri greci, e tra essi principalmente *S. Basilio* grande, i due *Gregorii,* e *Cirillo* di Alessandria, furono quelli, che pugnarono contro Aezio, ed Eunomio.

Egli è pur noto che S. *Giovanni* Damasceno godette sempre una si grandissima autorità, perchè espose con somma fedeltà e chiarezza la dottrina di questi Padri antichi; nominatamente di S. Basilio e di S. Gregorio Nazianzeno. Ascoltiamo dunque dapprima ciò, che egli propone sulla questione che ci occupa. Altro è, così egli, il considerare una cosa, quale è in sè stessa, ed altro, il considerarla, qual è nella nostra mente e nel pensiero. In sè considerati sono diversi Pietro e Paolo; ma nel nostro pensiero diventano uno, in quanto vediamo che ambidue hanno comune la medesima natura, e che ognuno è un ente sensitivo ragionevole. Questa natura quindi, in quanto è numericamente una, non si trova, che nella nostra mente e nel nostro pensare. Imperocchè nella realtà gl' individui sono distinti non solo quanto al luogo, al tempo, alla figura, all' indole, al genere di vita, ma anche, ciò che è più, in tutto il loro essere; e per questa ragione diciamo che vi sono due tre e più uomini. Ma tutto altrimente va la cosa per riguardo all'essere divino, il quale sta al disopra di tutti gli esseri creati. Ivi troviamo il comune e l'uno, quando lo consideriamo come è in sè stesso; ed il distinto non è, che nella nostra rappresentazione (1).

(1) Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖθαι καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ· ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσιν, πράγματι θεωρεῖται· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται· ἡ δὲ κοινότητα καὶ ἡ συνάρεια καὶ τὸ ἐν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται· νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν: ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶόν ἐστι λογικὸν, θνητόν καὶ ἕκαστος σάρξ ἐστιν ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ

S. Giovanni in verità applica, in questo luogo, il detto principio solamente all' unità della divina sostanza nella Trinità delle persone, insegnando che nelle tre persone non vi sono tre sostanze tra loro uguali, ma una sola sostanza, e quindi eziandio una sola bontà, una sola potenza, una sola volontà, una sola virtù ed attività; talmente che ognuna delle tre persone, e quanto alla sostanza e quanto a tutte le perfezioni non meno con le altre persone, che con sè medesima, è una cosa sola. E questa è la ragione, per la quale ammettendo tre persone non ammettiamo che un Dio solo, mentre vi sono tanti uomini, quante sono persone umane. Ma tosto nel capo seguente parla il Santo nello stesso modo dell' unità dell' essenza divina, la quale dobbiamo riconoscere, non ostante la moltiplicità degli attributi, che concipiamo come da essa distinti. Imperocchè, così egli, Dio è semplice e non composto. Quindi non consta di molte e diverse cose; e perciò chiamandolo increato, incorporeo, immortale, eterno, buono, creatore di tutte le cose, non dobbiamo considerare queste perfezioni, che gli attribuiamo, come parti costitutive (differenze) della sua essenza. Tutti questi nomi non esprimono la sua essenza, incomprensibile in

αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρητή· οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσὶν ἰδίᾳ δὲ ἑκάστη καὶ ἀμερής, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἔχουτα...πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλοις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι· ὅθεν καὶ δύο, καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί. Τοῦτο δὲ ἐπὶ πάσης ἐστὶν ἰδεῖν τὴν κτίσεως· ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀλήπτου Τριάδος τὸ ἀνὰ πάλιν· ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται...ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διηρημέον. ***De fide orth. l. 1. c. 8.***

quella sua semplicità, ma servono soltanto a spiegare in qualche modo ciò, che è Dio per ciò che non è, per la relazione che ha con altre cose, o pei suoi effetti.

190. Abbiamo dunque in questi tratti di S. Giovanni Damasceno esattamente gli stessi principii, che insegnano S. Tommaso e la maggior parte degli Scolastici, non solo intorno alla distinzione dei molti attributi di Dio; ma anche intorno a quella unità, la quale si afferma delle creature di una medesima specie. Quella distinzione e questa unità non è che mentale, κατ' ἐπίνοιαν, o, come suole esprimersi S. Tommaso, *secundum modum intelligendi*. Ma Eunomio rispondeva a S. Basilio, una cosiffatta distinzione valere lo stesso, che negare ogni distinzione. Giacchè quello, che si dice soltanto secondo il nostro modo d' intendere, non ha un essere, se non nei nomi e nelle parole, e svanisce insieme col suono (1). Essere vera la parola allora soltanto, quando corrisponde all'oggetto. Quindi ogni qual volta il medesimo oggetto viene espresso con diversi nomi, o questi nomi non hanno una diversa significazione, o la diversità si trova tanto nell'oggetto quanto nei nomi. Amettendo dunque la semplicità dell'essere divino, doversi concedere che tutti i nomi di Dio hanno la stessa significazione, e tutti significano immediatamente l'intiera essenza divina (2).

(1) Τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλυεσθαι πέφυκε. ***Apud S. Basil. in Eunom. l. 1.***

(2) Τῶν γὰρ ἀληθῶν λόγον ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ δηλουμένων πραγμάτων λαμβανόντων τὴν ἐπίκρισιν... ἐξ ἀνάγκης δεῖ δυοῖν εἶναι θάτερον, ἢ καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως ἕτερον ἢ μήδε τὸν δηλοῦντα λόγον ἕτερον. ***Apud S. Greg. Nyss. contra Eunom. l. 12.***

I SS. Padri notano in primo luogo l'assurdo, che è in questa conseguenza. Imperocchè con essa non si asserisce soltanto, che, pronunciando qualsiasi nome di Dio, concepiamo la sua essenza, ma si afferma altresì che possiamo tutti questi nomi scambiare l'uno coll'altro, nella stessa maniera, onde il medesimo apostolo ora viene chiamato Pietro, ora Simone, ed ora Cefa. Se quindi altri mi domandasse, che cosa intendo sotto la parola, *giudice,* mi sarebbe lecito rispondere: quello che non ha principio; e se volesse sapere, che cosa significhi giustizia, potrei rispondere l' incorporeità. E che cosa vuol dire l'incorruttibilità? niente altra che la misericordia. Così tutti i nomi, tosto che fossero applicati a Dio, perderebbero la propria loro significazione; e la S. Scrittura nominando Iddio ora il giudice, ora il forte, ora il vero, il paziente, il misericordioso, avrebbe in vano cercato di manifestarci, per mezzo di questi moltiplici nomi, l'essenza divina; giacchè uno e medesimo pensiero dovrebbe risvegliarsi da tutti e singoli codesti nomi (1).

Ora, perchè mai non è egli così? Perchè, come osservò già Aristotele, i nomi in primo luogo non significano le cose, ma le nostre rappresentazioni, e per mezzo di queste si riferiscono alle cose. Siccome dunque coll' idea della giustizia di Dio non percepiamo la sua immortalità, nè coll' idea della sua eternità la sua misericordia; così non possiamo arbitrariamente scambiare i nomi, che esprimono questi attributi. Niente è più comune, che pensare con varii concetti quello, che in sè è uno; e di significarlo perciò anche con diversi nomi. Certamente luce, vite, via, vita,

(1) S. Basil. in Eunom. l. 2. S. Greg. Nyss. in Eunom. l. 12.

pastore non significano la stessa cosa; e tuttavia l'unico Cristo viene significato con tutti i predetti nomi (1), Questi SS. Padri erano dunque ben lontani dallo spiegare la diversità dei nomi e dei concetti con ammettere che l' oggetto per quelli espresso fosse diverso anche in Dio, e quindi che l' essere divino avesse divisione. Quando Eunomio asserisce, non potere in Dio la vita essere altra cosa che l' essenza, perchè se fosse diversa, Iddio non viverebbe da sè stesso, ma per mezzo d'un altro, che non sarebbe egli stesso, e conseguentemente viverebbe per partecipazione; S. Gregorio approva tutto, perchè nessun uomo ragionevole vorrebbe negarlo (2). Con quei concetti, che dànno ai nomi la varia loro significazione, noi non dividiamo l'essere divino, ma affermiamo che quest'essere, qualunque sia in sè stesso, corrisponda a tutte questi concetti, senza lasciare di essere in sè Uno (3).

191. Ciò che, in questo luogo, S. Gregorio insinua colle parole: *qualunque cosa sia l'essenza divina in sè stessa,* più espressamente vien dichiarato da S. Basilio; che cioè la molteplice denominazione dell' essenza divina ha il suo fondamento nella incomprensibilità di lui. Chi, egli dice, è tanto ottuso di mente,

(1) S. Greg. Nyss. in Eunom. l. 1.

(2) Οὐκ ἀλλό τι φησὶν, ἡ ζωὴ παρὰ τὴν οὐσίαν· ὡς ἂν μήτις σύνθεσις περὶ τὴν ἁπλῆν νοοῖτο φύσιν. πρὸς τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον τῆς ἐννοίας μεριζομένης. ἀλλ' αὐτό, φησὶν, ὅπερ ἐστὶν ἡ ζωὴ οὐσία ἐστὶ, καλῶς τὰ τοιαῦντα φιλοσοφῶν· οὐ γὰρ ἂν τις ἀντείποι τῶν νοῦν ἐχόντων μὴ ταῦτα οὕτως ἔχειν. *In Eunom. l. 12.*

(3) Οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζοντες, ἀλλ' ὅτί ποτε κατ' οὐσίαν, ἐστὶν, ἓν εἶναι πεπιστευκότες πρὸς πάσας τὰς τοιαύτοις ὑπολήψεις τὸ νοηθὲν οἰκείως ἔχειν ὑπειλήφαμεν. Ibid.

che non vegga come la natura divina, che che possa essere quanto alla sua essenza, sia nondimeno una, semplice, uniforme (μονοειδὴς) e senza composizione; di modo che in nessuna maniera possa considerarsi come un composto da molti. E perciocchè la mente umana, come inerente a questa terra e sepolta nel corpo terreno, non è capace d' intuire chiaramente ciò che ricerca, s' ingegna di apprendere, per mezzo di molti concetti, l' incomprensibile essenza partitamente ed in molte guise, senza potere considerare con un pensiero solo tutto quello che vi è nascosto (1).

La stessa dottrina incontriamo presso S. Gregorio Nazianzeno. Anche egli insegna non darsi concetto o nome, che esprima l'essenza divina, quale è in sè stessa; tuttavolta le molteplici denominazioni servire a renderci possibile una imperfetta conoscenza della medesima. « Ma molto indegnamente, così egli prosegue, pensano delle cose divine quelli, i quali opinano, che come i nomi così anche l'essenza, da essi significata, sia variamente distinta. Anzi noi sappiamo, che la medesima è affatto indivisa e semplice, e che pel nostro bene si soggetta, per dir così, ad una qualche partizione per mezzo dei nomi (2). » Da ciò si

(1) Τίς ἀπόπηκτος οὕτως, ὡς ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις, ὅ, τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστί, μία ἐστὶν, ἁπλῆ τις καὶ μονειδὴς καὶ οὐδένα τρόπον ἐν ποικίλῃ τινὶ συνθέσει θεωρουμένη· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ψύκη χαμαὶ κειπένη, καὶ ἐν τῷ γηίνῳ σώματι κατορωρυγμένη, τῷ μὴ δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον, πολλαῖς ἐννοίαις τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορεγεται· οὐ κατὰ μίαν τινα σιάνοιαν τὸ κεκρυμμένον θεωροῦσα. Ibid.

(2) . . . εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας ὡς ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ

vede, che i Padri nel combattere i Nominalisti si spiegarono, intorno alla semplicità dell'essenza divina, colla stessa precisione, onde lo fecero S. Agostino e S. Bernardo, il quale combattè il Realismo esagerato di Gilberto. Intanto i nostri lettori dal fin quì detto hanno di già veduto come perfettamente la loro dottrina si accorda con quella di S. Tommaso; ma nel sèguito vedranno anche meglio, e forse non senza maraviglia, come quella concordia si stende fino a tutti i punti particolari.

192. Siccome gli Scolastici, così i SS. Padri trovano la ragione, perchè noi non possiamo pensare Iddio, se non con moltiplici concetti, nell'incapacità della mente umana ad apprendere l'essenza divina, quale essa è in sè stessa. Per conoscere Iddio qual è, sarebbe necessario che avessimo la intuizione intellettuale d'un essere, il quale, nella perfettissima sua semplicità, racchiude tutto quello, che con verità si può predicare di Dio. Egli è perciò, che i Nominalisti di allora erano costretti di negare quella incapacità del nostro spirito. Infatti affinchè non paresse, che, colla loro dottrina dell'eguale significazione dei nomi, negassero ogni conoscenza determinata di Dio, avevano l'audacia di affermare, che essi conoscevano l'essenza divina, qual è in sè stessa, e che in ogni nome, che le viene attribuito, essi non vedevano ciò, che quello esso significa, quando viene applicato ad una creatura, ma sì l'essenza divina quanto a quella perfezione, in virtù della quale racchiude ogni bene. Se p. e. Iddio si denomina

κρείττονος οὐσία· πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκη ὑφίστασται. ***Orat. 45. ad Evagr.***

misericordioso, non si presenterebbe all'anima solo ciò che negli uomini chiamiamo misericordia, ma l'essenza divina, la quale è in pari tempo misericordiosa, giusta, onnipotente, eterna, e tutto questo senza limiti (1). E di certo, se non avessero dato alla loro dottrina una cosiffatta spiegazione, essa sarebbe stata non solo erronea, ma al tutto priva di senso.

Non è quindi a maravigliare se quegli stessi Padri greci così spesso e con tanta forza inculcano l'incomprensibilità e l'ineffabilità di Dio, appellandosi non solamente alla S. Scrittura, che chiama Iddio con enfasi l'invisibile, che abita in luce inaccessibile; ma anche all'esperienza: e ne aveano ben onde. Imperciocchè, chi negando questa, pretendesse di comprendere con uno sguardo dello spirito l'essenza divina profondandosi nella sua infinità, costui o non saprebbe quello che si dice, o mostrerebbe nelle sue asserzioni la stessa temerità e testardaggine, che mostrarono gli eretici, contro i quali pugnarono S. Basilio e S. Gregorio.

Ma sebbene la nostra mente non sia capace di conoscere l'essenza divina, qual è in sè stessa; tuttavia, come parlano i medesimi Santi Padri, Iddio nella sua bontà ha provveduto perchè noi lo potessimo conoscere in qualche modo, secondo la nostra maniera d'intendere; nè in diverso modo fa il sole, che, diffondendo negli spazii aerei i suoi splendori, si rende così alla debolezza delle nostre pupille sopportabile (2). Ora conoscere Dio secondo la nostra maniera d'inten-

(1) S. Greg. Nazian. Or. 34. Diffusamente parla di questa arroganza degli Eunomiani S. Basilio contra Eunom. l. 1.

(2) Greg. Niss. contra Eunom. l. 12.

dere, vuol dire conoscerlo per mezzo di varii concetti. Sia pure che una cosiffatta conoscenza, ogni qual volta l'oggetto è al di sopra della nostra natura, non lo comprende come è in sè stesso, e rimane perciò imperfetta; essa, ciò non ostante, è sempre la più perfetta, a cui possiamo assorgere colle naturali nostre forze. Imperocchè siccome noi per mezzo dei concetti riduciamo all'unità ciò, che nella realtà è molteplice e diviso; così per mezzo dei medesimi dividiamo ciò, che è uno nell'essere suo reale. Tanto con questi, quanto con quelli la nostra conoscenza giunge alla perfezione sua propria, cioè a quella che a noi è possibile. Se non considerassimo le cose secondo l'unità, che esse hanno nel concetto generico, conosceremmo soltanto i loro fenomeni ed in nessun modo la loro essenza, la quale in quella specificazione, che ha negli individui, ci resta sempre nascosa. Dall' altra parte non comprenderemmo tutto ciò che racchiudesi in quell'essenza, se non la pensassimo con quei varii concetti, che corrispondono ai suoi effetti e fenomeni, considerandola in questa guisa quasi secondo le sue singole parti. Per fermo noi non l'apprendiamo giammai nell' unità del suo essere, sicchè ci sia dato intuirla in tutte le sue determinazioni. S. Basilio dichiara tutto questo coll'esempio di oggetti del tutto ovvii. « Quando i nostri sensi, son sue parole, percepiscono un acino di grano; senza dubbio anche la nostra mente acquista un concetto, per cui lo conosce secondo la sua specie. Ma soltanto per la ripetuta considerazione otteniamo una conoscenza più esatta di ciò che quella natura in sè racchiude. Lo conosciamo, quanto alla sua origine come frutto d'una pianta, quanto alla sua virtù come

seme, e quanto alla sua materia come nutrimento. Ma se abbiamo bisogno di così moltiplici rappresentazioni di quello, che in sè è uno, per conoscere esattamente le creature ancora più comuni; quanto più non ne avremo bisogno, allorchè si tratta della conoscenza di cose sublimissime? Cristo stesso vuole, che lo consideriamo ora qual luce, ora qual pane del cielo, ora quale maestro, ora quale pastore, ora qual sacrificio e sacerdote, per poter conoscere tutto ciò, che egli riunisce in sè nella sua qualità di Redentore. Queste sono dunque quelle ἐπίνοιαι le quali perfezionano la prima percezione dell' oggetto, troppo imperfetta, perchè troppo generale ed indeterminata; e di essa dobbiamo servirci soprattutto nella conoscenza di Dio. Di fatto sin che lo consideriamo soltanto come supremo essere e primo principio, la nostra rappresentanza, per molto che in germe contenga in sè, è sempre oscura ed indeterminata. Ma quando poi lo paragoniamo con altri enti, e determiniamo tanto ciò, che dobbiamo affermare, quanto ciò, che dobbiamo negare di lui, ed inoltre consideriamo le relazioni che tutte le altre cose hanno con esso; allora formiamo anche di Dio quelle ἐπίνοιαι, per mezzo delle quali ci rappresentiamo in molteplice maniera ciò, che in sè stesso non è che Uno (1).

Da tutto il fin qui detto si discerne, come dottrina dei SS. Padri, che dall'una parte noi dobbiamo ritenere la propria significazione dei varii nomi di Dio, non che la distinzione dei concetti, coi quali lo pensiamo; altrimenti perderemmo quella più esatta e de-

(1) Contra Eunom. l. 1.

terminata conoscenza, che di lui possiamo avere: e che dall'altra parte non dobbiamo giammai perdere di vista la perfetta semplicità dell'essere divino, non trasferendo in lui quelle distinzioni, che facciamo nel nostro pensare. Gli Scolastici dunque restarono con essi in pieno accordo, sostenendo contra i Formalisti, che le distinzioni, fatte da noi col pensiero, non possono considerarsi come attuali in Dio, e contra i Nominalisti insegnando, che debbono ritenersi nel concetto come fondate nell'istessa natura di Dio (1).

IV.

Si risponde alle obbiezioni.

193. Non sarà ora difficile lo sciogliere pei sommi capi le obbiezioni, che facevano i Formalisti contro la dottrina comune. La prima in breve dice così: La sapienza che noi pensiamo è diversa dalla giustizia, che pure pensiamo. Adunque se Dio è in verità ciò che con queste due idee percepiamo, debbono essere distinte in lui ancora queste due proprietà: giacchè il nostro pensare è vero soltanto, quando corrisponde all'oggetto.

(1) Sentiamo ancor una volta S. Tommaso in un'altro luogo: Ideo dicit Commentator l. XI. Metaph. quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu et non in esse; quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes non possunt tales rationes esse, quibus nihil respondeat ex parte rei; ea enim, quorum sunt istae rationes, intellectus noster attribuit Deo. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum eius effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo et omnes propositiones, huiusmodi attributiones significantes (e. g. Deus sapiens est, bonus etc.) *Quaest. disp. De potent. q.* 8. *a.* 6.

Non altrimenti parlarono i Nominalisti dei nomi; deducendo dalla medesima proposizione, sopra cui si fondano i Formalisti, l'errore contrario. Allora soltanto, dicevano essi, è vera la nostra parola, quando corrisponde all'oggetto; quindi tutti i nomi di Dio debbono significare la stessa cosa, perchè ciò, che quelli esprimono, non è distinto in Dio. Ora come risposero i i SS. Padri? Risposero non darsi nome alcuno che esprima l' essenza di Dio , qual è in sè stessa ; ma che tuttavia i molti nomi, che diamo a Dio, servono a significare almeno approssimativamente l'essere suo innominabile. E ciò vuol dire, che quei nomi si traggono parte da quello che ha qualche somiglianza con esso lui, parte da ciò, che egli non è, parte secondo le relazioni che esistono tra lui e gli enti creati. Con ciò concorda pienamente quanto dagli Scolastici fu risposto ai Formalisti. Noi non possiamo , dicevano i primi, pensare Iddio con un concetto proprio, ma solamente con concetti analogici , ossia derivati da altre cose. Ora soltanto di quello, che pensiamo con un concetto proprio, può dirsi che, supposta la verità del nostro pensare, esso debba essere in sè stesso tale, quale noi lo pensiamo. Quello, che noi conosciamo per mezzo di concetti analogici, non può essere in sè stesso tale, quale è da noi concepito. Nondimeno questo nostro pensare non è falso, perchè noi sappiamo, che non è, che un pensare analogico. Noi adunque concepiamo Iddio per le rappresentanze, colle quali apprendiamo le perfezioni delle creature, come il Buono, il Vero, il Sapiente, il Giusto ecc. Ma perchè lo concepiamo eziandio come l'essere, il quale è per sè stesso, e quindi infinito; così vediamo pure, che debbe essere buono

vero, sapiente e giusto in un'altra maniera, che non sono le creature. E quest'altra maniera, in cui Iddio possiede le anzidette perfezioni, consiste principalmente in ciò, che le medesime non sono in lui semplici qualità, ma essenza; e perciò sono secondo il loro essere una cosa sola. Non v'ha dubbio, che Dio sia in verità ciò, che i concetti sapienza, potenza eccetera esprimono: anzi Esso è tutto ciò in un senso molto più proprio, che non sono le creature (n. 41. 59). Ma siccome noi siamo costretti di pensare in lui cosiffatte perfezioni, così siamo altresì costretti di pensarle in lui come essenza; e quindi non come sono nei nostri concetti, divise in una moltiplicità quale che si sia.

194. Colà, dove di proposito svolgemmo queste dottrine (1), abbiamo mostrato, che appunto per questa ragione Iddio viene riconosciuto come l'innominabile e l'incomprensibile. Di una essenza, che nell'indivisa sua unità comprende in sè stessa tutto ciò che vi ha di perfetto, non possiamo formarci una rappresentanza corrispondente; ed il nostro pensare di Dio è improprio, appunto perchè pensiamo le sue perfezioni come altrettante qualità, e quindi come diverse dall'essenza, ossia come determinazioni della medesima. Eziandio in ciò i SS. Padri avevano preceduto gli Scolastici. « Quando noi (così S. Massimo) nominiamo Iddio l'esistente, il buono, il creatore, il sovraessenziale, l'infinito, l'immortale, non vogliamo con ciò indicare le determinazioni della sua essenza, per non rappresentarlo quasi fosse un composto di questi attributi: quelle sono piuttosto

(1) Teologia Antica, Volum. 1. Trattato 2. cap. 4. num. 5. pag. 119-141.

denominazioni, che significano alcuna cosa di ciò, che noi consideriamo, per dire così, intorno a lui; ma non manifestano nulla di ciò, che è proprio della sua natura o quiddità. Imperocchè esse significano qualche cosa di ciò, che compete alla natura divina, ma non ispiegano la natura stessa: il che è proprio dei caratteri o delle determinazioni, che si chiamano essenziali (1). »

Quindi se, ciò non ostante, consideriamo alcune delle divine perfezioni, come determinazioni della divina essenza: quando p. e. diciamo, che Dio è l'essere che esiste per sè, e per cui tutto ciò che è fuori di lui, ha l'esistenza; non dobbiamo dimenticare, che questa non è altro, che una definizione, data secondo rappresentanze analogiche, e non già un concetto proprio. Nella stessa guisa parla *S. Cirillo* di Alessandria intorno alla maniera, con cui pensiamo degli attributi di Dio. Non v'è in Dio, così risponde ad Eunomio, cosa veruna che sopravvenga all'essenza, perchè questa è perfetta in sè stessa. Ma noi ci vediamo costretti di considerare il molto, che viene asserito di Dio, nella relazione di qualità all' essenza. Giacchè se lo considerassimo come sostanza, penseremmo Lui come una natura composta di molte sostanze. E perchè ciò?

(1) Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὸ ὢν καὶ τὸ ἀγαθὸς καὶ τὸ θεὸς καὶ τὸ δημιουργὸς καὶ τὸ ὑπερούσιος καὶ τὸ ἄπειρος καὶ τὸ ἀθάνατος καὶ τὰ τοιαῦτα οὐ λέγομεν οὐσιώδεις διαγορὰς, ἵνα μὴ σύνθετον αὐτὸν ἐκ τούτων δογματίσωμεν· ἀλλὰ προσηγορίας τινῶν μὲν ἐμφαντικὰς τῶν θεωρουμένων περὶ αὐτὸν, οὐδενὸς δὲ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ φυσιν ὁηλωτικὰς τινὰ μὲν γάρ πρεπόντα τῇ θείᾳ φύσει σημαινουσι, οὐκ αὐτὴν δὲ την φύσιν μηνύουσι· ὅπερ ἴδιον τῶν οὐσιωδῶν καὶ συστατικῶν διαφορῶν. *Apud Euthym. p. 1. tit. 5.*

Perchè non possiamo comprendere una sostanza, che sia molte cose nella più perfetta semplicità; e quindi dobbiamo pensare di Dio nella maniera che pensiamo di noi stessi (1).

195. Se le perfezioni in Dio non sono proprietà nel proprio senso della parola, perchè l'essenza di Dio è perfetta per sè stessa; l'essenza dev'essere per sè stessa tutto quello, che esprimono quelle perfezioni. Ora appunto ciò insegnano, come S. Agostino e S. Bernardo, così S. Tommaso ed i Realisti suoi seguaci. Ma udimmo di sopra obbiettare i Formalisti: se ciò, che concepiamo come proprietà, non è in Dio attualmente come tale distinto dall'essenza, non solo l'essenza sarebbe ciascheduna di quelle proprietà, ma altresì ciascheduna proprietà sarebbe l'essenza di Dio. Ciò posto, seguirebbe necessariamente, che ogni rappresentanza di una perfezione divina sia ancora la rappresentanza dell'essenza di Dio, e racchiuda quindi in sè tutte le perfezioni. Il che sarebbe lo stesso, che asserire delle rappresentanze ciò, che gli Eunomiani asserivano dei nomi di Dio. Ed in verità, si trovano presso i Nominalisti del medio evo somiglianti proposizioni. « Tutte le perfezioni di Dio, dicono essi, sono tra loro talmente una cosa, che il concetto di una racchiude insieme tutte le altre, e che noi non possiamo nominare Iddio il buono, senza dirlo per

(1) Οὐδὲν τῇ θείᾳ συμβέβηκεν οὐσίᾳ, τελείᾳ γὰρ ἐξ ἑαυτῆς... ὁρῶμεν δὲ, ὅτι πολὺς ἡμᾶς ἀναγκάζει λόγος ὡς συμβεβηκότα τὰ τοιαῦτα νοεῖν ἐπὶ Θεοῦ καὶ εἰ μὴ πάντως συνέβη... οὐκ ἔχει γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις μειζόν τι τῶν καθ' ἑαυτὴν λέγειν ἐπὶ Θεοῦ· διὸ δὴ τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, τὰ καθ' ἑαυτοὺς μειζόνων ὑπόδειγμα ποιούμενοι. *Thes. 31.*

ciò stesso il potente, il giusto, e tutto quello che esso è (1). Ora ascoltiamo che cosa rispondono i Realisti a cotesti Nominalisti, giacchè in questa loro risposta si contiene pure la loro difesa contro i Formalisti.

Se i Nominalisti vogliono realmente sostenere con quelle proposizioni, che noi, per mezzo di ciascuna rappresentanza di qualche divino attributo, comprendiamo l'essenza di Dio, secondo la sua perfezione, essi insegnano lo stesso errore, che i SS. Padri combatterono in Eunomio. Essi asseriscono una conoscenza di Dio, la quale secondo la testimonianza della Scrittura, e della propria nostra coscienza, noi non abbiamo, e quella che possiamo avere è resa da loro impossibile. Non è vero che col concetto della misericordia di Dio si rendono presenti alla mente nostra tutte le altre sue perfezioni, e molto meno è vero che noi con un tal pensiero apprendiamo insieme l'essenza divina secondo tutta la sua perfezione. Senza dubbio, come fu innanzi dimostrato, riflettendo sopra la significazione di quel nome, *divina misericordia*, noi conosciamo che la misericordia è in Dio non già qualità, ma essenza; e perciò nel suo essere è una cosa coll'essenza, e quindi racchiude in sè tutte le altre perfezioni. Ma questo non vuol dire, apprendere noi colla sola rappresentanza della divina misericordia l'essenza di Dio e tutte le sue perfezioni; ma bensì vuol dire che noi colla riflessione acquistiamo la conoscenza, che in Dio tutte le perfezioni sono una e medesima cosa, e coll'essenza e tra loro stesse. E così

(1) Gabr. Biel. l. 1. dist. 2. q. l. a. 2. Greg. Arim. l. 1. dist. 8. q. 2.

evitiamo l'erronea opinione dei Formalisti, secondo la quale gli attributi di Dio sono in Lui separati dall'essenza, e l'uno dall'altro, come sono nel nostro pensare. Se, come alcuni opinano, i Nominalisti più recenti non vollero dire altro che questo, allora essi in ciò furono pienamente d'accordo coi Realisti.

196. Da questo si vede ancora quale giudizio sia da recarsi di quelle proposizioni, che si indicano come conseguenze assurde della dottrina comune. Una di tali conseguenza sarebbe, che parlando di Dio, potrebbe dirsi: la giustizia è la misericordia ecc. Ora se queste proposizioni valessero altrettanto, che il dire: Il concetto della divina misericordia ci rappresenta egualmente anche la divina giustizia, allora per verità si racchiuderebbe in esse un errore. Ma veramente non si vuole con esse indicare nè l'eguale contenuto dei concetti, nè l'eguale significato dei nomi; ma solo l'identità dell'oggetto. E difatti, se si considera il proprio senso delle parole, esse non esprimono altro che questo. Esse non dicono se non che: in Dio ciò, che noi concepiamo come misericordia, secondo il suo essere, non è distinto da ciò, che concepiamo come giustizia. Ora questa identità dell'obbietto abbiamo noi udito sostenersi da quegli stessi Padri, che combatterono il Nominalismo, e ne trovarono la ragione nella proprietà dell'essere divino.

Intanto falsamente si dedurrebbe da ciò, che, giusta questa dottrina, si potrebbero attribuire ad una perfezione gli effetti dell'altra, dicendo con verità: la divina misericordia punisce, e la divina giustizia perdona. Perciocchè la divina misericordia è bensì, quanto al suo essere, Dio stesso, e così è anche giustizia; ma

in ciò appunto consiste la distinzione virtuale, che noi consideriamo per essa l'essere semplicissimo di Dio sotto diversi rispetti, in quanto esso ci si manifesta quale principio di diversi effetti. E questo principio è ciò che vogliamo indicare, allorchè non tanto a Dio, quanto ad una delle sue perfezioni, attribuiamo certi effetti. Se dunque è assurdo il dire: Iddio punisce perchè è misericordioso; è falsa parimente la proposizione: la divina misericordia punisce. Di questa distinzione virtuale usiamo pure riguardo alle cause create, anzi riguardo alle stesse cause materiali. Così p. e. non possiamo apprendere la fiamma siccome causa del calore e della luce, senza distinguere in essa una doppia qualità. Ora sebbene per ciò non abbiamo il diritto di ammettere che nella stessa fiamma quello, per cui essa è atta a riscaldare, sia realmente, ossia come un essere da un altro, distinto da ciò, che le dà la forza d'illuminare; tuttavia sarebbe assurdo il dire, che il calore della fiamma illumina, e che la sua luce riscalda. Ma con ciò siamo ricondotti al fondamento proprio di tutta questa dottrina.

197. Dovunque l'esistenza d'una sostanza viene conosciuta soltanto dai suoi fenomeni, come l'esistenza d'una causa dai suoi effetti; ivi anche la natura della sostanza e della causa si conosce soltanto da essi fenomeni e dai loro effetti. Adunque ogni qual volta troviamo diversi effetti di una medesima causa, la natura di questa ci viene manifestata per mezzo di diversi concetti. Così, p. e., noi conosciamo la natura della nostra anima considerando la sua attività; e determiniamo quindi più d'appresso la sua essenza, distinguendo in lei le diverse facoltà di conoscere, e di

appetire sensitivamente ed intellettivamente. Di qui si vede, come il negare, che questa differenza nell'apprendere la medesima cosa, secondo i suoi effetti, sia fondata nella natura della stessa cosa, non vuole dire altro, che distruggere qualsiasi conoscenza, in quanto trascende i fenomeni e gli effetti. Ma con ciò non siamo costretti ad ammettere nella causa stessa una distinzione ed una separazione corrispondente alla varietà e differenza degli effetti. Anzi una tale supposizione può essere in contraddizione con ciò, che conosciamo della natura della causa. Questo non è il caso nell'esempio, da noi addotto, dell'anima umana; ma vediamo come vada la cosa a rispetto dell'essenza divina.

Se la stessa essenza delle creature non si può da noi conoscere, che dai moltiplici suoi fenomeni; molto meno siamo capaci di conoscere in sè stesso l'essere e l'essenza di Dio. Questa, non altrimenti che la sua esistenza, noi conosciamo soltanto per mezzo dei suoi effetti. Sia pure che Dio in tutt'altro modo che la creatura produca questi suoi effetti; sarà sempre vero, che anch'esso in qualche guisa si manifesta nelle sue opere. O non si avvera forse di Dio altresì, che le sue opere suppongono in lui una natura, per cui possiede la potenza di produrle? Egli è ben vero che attribuendo a Dio le perfezioni, conosciute nelle creature, come l'essere, la vita, la sapienza, e va dicendo, noi non affermiamo soltanto una qualunque costituzione del suo essere, in virtù della quale egli possa produrre quelle perfezioni fuori di sè stesso; ma determiniamo la medesima costituzione, come tale, che ad essa rassomigli la corrispondente perfezione delle

creature: di modo che nominiamo anche Dio stesso essere, vita ecc. Difatto, sebbene le cose prodotte non per generazione, ma per creazione, siano essenzialmente diverse dalla causa creatrice; tuttavia sta sempre fermo, che le creature in tutto ciò, che in esse è vera perfezione, hanno una qualche similitudine col Creatore. O è forse concepibile, che una potenza produca p. e. un vivente, se non possiede in sè stessa una perfezione, di cui la vita sia un analogo? Ma non solamente la natura di Dio, ma ancora il modo onde esso esiste, da noi non si conosce, che dalle sue opere. Iddio può essere il creatore e la causa di tutte le cose, che sono fuori di lui, solamente perchè egli non ha causa, ma è per sè stesso, ed è per conseguenza eterno, necessario, immutabile, immenso, infinito. Così dall'essere Dio per sè, si conosce il modo, onde Egli è ciò, che è. Senonchè anche questo modo di essere noi col rappresentiamo con concetti distinti, e tolti dall'essere creato. Imperocchè noi formiamo le idee dell'eterno, dell'immenso ecc. considerando Iddio in opposizione alla moltiplice imperfezione delle creature. Egli è ciò non ostante chiaro, che anche qui la moltiplicità e la diversità dei concetti ha il suo fondamento nell'oggetto, cioè in Dio stesso. Un essere eterno è bensì necessariamente immutabile, immenso e via discorrendo; ma siccome io non conosco la sua perfezione, se non dall'opposizione, che ha colle cose create; così non posso spiegarmela, o vogliam dire vederla per intelletto, escludendo da lui solamente la limitazione in generale, ovvero questa o quella in particolare, ma bensì ogni specie di limitazione che si trovi nelle creature. In questo modo poi si conosce eziandio quella somma

semplicità, la quale ci vieta di trasferire nell' essere divino quelle distinzioni, che necessariamente e con fondamento facciamo nel suo concetto.

198. Lo stesso pensiero è svolto da S. Tommaso nella seguente maniera: Se noi conoscessimo l'essenza divina com' è in sè, la rappresentanza, con cui la conosceremmo, non sarebbe che una sola. Giacchè siccome di ogni cosa non può darsi, che una sola immagine perfetta; così di ciascuna essenza non può darsi, che un solo concetto, il quale la rappresenti com' è in sè stessa. Ma ben possono darsi di un medesimo essere rappresentazioni tra loro distinte, ogni qual volta l' apprendiamo non come è in sè stesso, ma secondo la somiglianza, la diversità o le altre relazioni, che esso ha con altri esseri: nel medesimo modo, che di una stessa cosa possono darsi più immagini imperfette. Perciò dunque che noi non conosciamo Dio come è in sè stesso, ma soltanto pel paragone, che ne facciamo, colle creature, possiamo e dobbiamo concepirlo con rappresentanze distinte.

Il nostro pensare adunque intorno a Dio non corrisponde al suo oggetto, in quanto che si ravvolge in moltiplici concetti, laddove Dio è semplice nel suo essere: e ciò nulla ostante, questo nostro pensare ha la sua verità, in quanto è un pensare per analogia. Appunto perchè le nostre rappresentanze di Dio non sono concetti proprii, ma tolti in prestanza; l'essenza semplice di Dio può corrispondere, non ostante la loro diversità, a tutte, come ad altrettante copie imperfette. Per contrario, in Dio, perchè egli conosce sè stesso immediatamente, non è che un solo Verbo, quale perfetta immagine della sua essenza: ed anche

noi comprenderemo questa con un solo pensiero, allorchè il Verbo eterno si unirà alla nostra mente in modo, che esso tenga luogo di specie intelligibile. E questo sarà lo sponsalizio dell' eterno Verbo, della celeste sapienza coll'anima, per mezzo del quale, giusta la divina promessa, essa anima dovrà trasformarsi nell'immagine di Dio. Ma finchè conosciamo Dio, solo nello specchio delle creature, la conoscenza che di lui abbiamo, sarà bensì vera, ma sarà sempre imperfetta (1).

199. Restringiamo il fin qui detto in poche proposizioni. Dobbiamo ammettere in Dio una purissima semplicità dell'essere; giacchè non vi è composizione

(1) Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cuius omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit eiusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfectae formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non eiusdem rationis cum divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subiecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua: nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum: propter hoc dicitur Zach. c. ult. *In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum*, quando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei cognitio ex creaturis. *Quaest. disp. De pot. q. 7. art. 6.*

o partizione dell' essere, senza potenzialità nella propria essenza, e senza dipendenza nella manifestazione e nella operazione. La suprema causa di tutte le cose non sarebbe quindi, quanto alla sua essenza, l'essere per sè, nè onnipotente, nè libera nel suo operare *ad extra*, se non fosse perfettamente una ed indivisa nel suo essere. Ora se questa semplicità di Dio ci vieta di ammettere coi Formalisti qualsiasi distinzione attuale nell'essere divino; la sua assoluta perfezione ci costringe a riconoscere in lui la virtuale distinzione insegnata dai Realisti. Imperocchè siccome noi conosciamo la natura dell'essere divino dalla somiglianza, che le creature hanno con lui, come con suprema loro causa; così conosciamo il modo di questo essere dall'opposizione, che quelle hanno verso di lui, quale essere increato. Perchè poi conosciamo Iddio soltanto per questa via di confronto con molte altre cose; perciò, a fine di perfezionare la nostra conoscenza, lo dobbiamo concepire per mezzo di molti e diversi concetti.

Che noi abbiamo uopo di queste moltiplici rappresentanze, ciò proviene veramente dalla limitazione del nostro spirito. Nondimeno questa moltiplicità di concetti ha il suo fondamento nell'essenza di Dio stessa; essendo che la divina essenza, qual essere assoluto, deve essere, come la prima causa, così anche il prototipo di tutto ciò, che può darsi di perfetto fuori di lui. La virtuale distinzione dunque non dice altro, se non che l'essere divino è tale, che debba pensarsi non solamente quale esistenza, ma anche quale vita; non solamente quale sapienza, ma anche quale potenza, e va dicendo. E benchè tutte queste rappresentanze ab-

biano per oggetto l'unica indivisa essenza di Dio; tuttavia ciascuna l'apprende e la esprime sotto un altro rispetto, ed amplifica perciò la nostra conoscenza di Dio. In questa maniera si può ritenere la semplicità dell'essere divino nel senso dei Realisti, senza che perciò coi Nominalisti si perda la verità e la propria significazione dei molteplici nomi e concetti del medesimo essere.

CAPO VI.

SOPRA I RIMPROVERI MOSSI AGLI SCOLASTICI NELLA PRESENTE CONTROVERSIA.

200. Se talvolta si biasima aspramente la Scolastica di avere tanto e per sì lungo tempo quistionato sulle dottrine ora da noi discusse; sembra che non si rifletta come per questo rimprovero stesso viene ella ad essere difesa contra l'accusa principale de' suoi avversarii. Difatti si vuole, che tutti i difetti e tutti gli errori degli Scolastici provengano da ciò, che essi, profondandosi nell'oggetto della speculazione, non si siano reso conto della speculazione medesima, del suo valore e delle sue norme. Ora sebbene la discussione intorno alla realità dei concetti, presso gli Scolastici, non abbracci tutti i punti, sopra cui si disputa dai moderni filosofi; tuttavia non può negarsi, che questo combattimento così comune, così lungo, e condotto con tanto ardore si agitasse appunto sopra quel campo, nel quale gli Scolastici, secondo quell'accusa, non avrebbero giammai posto il piede. Laonde noi neppure abbisogniamo di occuparci della taccia dapprima mentovata: imperocchè, dato una volta che le qui-

stioni, sulle quali si combattè, siano di somma importanza, non possono rimproverarsi gli Scolastici di avere combattuto con tanto calore.

Di molto maggiore importanza è l'accusa, riferita da noi nel principio di questo Trattato (n. 147); cioè che siansi condotti questi combattimenti così sfortunamente, che il Nominalismo vi abbia guadagnato la palma, e la Scolastica in questo abbia trovato il suo disfacimento. Se fosse vero il primo, non potrebbe recare maraviglia il secondo: giacchè il Nominalismo è tale errore, che, svolto a rigore di logica, riduce a nulla ogni scienza. Quindi è necessario, l'esaminare questa accusa.

I.

Se la Scolastica sia stata disfatta dal Nominalismo, e sia quindi perita.

201. A mal nostro grado cominciamo questa ricerca con una osservazione, la quale fa poco onore a molti dotti dei tempi moderni. Si è parlato tanto del Realismo e del Nominalismo, e si è data tanta importanza a questa controversia degli Scolastici, che si sono volute perfino determinare con essa le epoche della Filosofia del medio evo. E nondimeno chi si è curato di conoscere i punti controversi? Il *Ritter*, che tratta la Filosofia scolastica con più diligenza e successo meno infelice, che i suoi antecessori, non si sgomenta soltanto dell'oscurità, in cui sono avviluppate le predette controversie; ma confessa ingenuamente di non essere riuscito a dissipare del tutto quelle tenebre ed a conoscere con precisione ciò, che le parti

litiganti propriamente avessero preteso. Egli aveva ben ragione di lagnarsi dei suoi antecessori. Presso il Brucker, il quale in questa parte della sua storia è così ricco di aneddoti e così diffuso nelle biografie, si cerca in vano l'esposizione delle dottrine, di cui si tratta. Da qualche osservazione alla sfuggita, ed eziandio da una molto magra esposizione, che aveva data sul Nominalismo dei Greci, lascia ai suoi lettori più indovinare, che intendere che cosa avessero insegnato gli Scolastici. A lui basta svertare con un diluvio di calunnie l'odio concepito contro di questi. Senonchè esso Brucker era il primo, che intraprese a coltivare l'intero campo della storia della Filosofia; e però si può tenere per iscusato, se non abbia investigato sufficientemente ciascuna parte della medesima. Ma già erano trascorsi molti lustri, ed il Brucker avea già avuto più successori in questi studii; e ciò non ostante il Rixner non si trovò in istato da determinare, anche soltanto in generale, la relazione delle opposte dottrine. Da ciò, che di sopra abbiamo esposto, si rileva quello, che del resto si poteva apprendere da ogni compendio della Filosofia scolastica, cioè che il Formalismo non era, che un Realismo esagereto, somigliante a quello dei Platonici; e perciò contrapposto al Nominalismo, siccome l'altro estremo, e che la dottrina di S. Tommaso, più comune tra gli Scolastici, teneva, come a noi pare, il giusto mezzo tra quei due estremi. Ma il Rixner che cosa ci riferisce? Egli travolge compiutamente tutto. S. Tommaso ed i suoi seguaci, secondo lui, attribuirono agli universali un essere ideale nella mente ed un essere reale nelle cose; i Formalisti al contrario non ebbero riconosciuto, che

una ideale realità degli universali nella mente (1). Quindi non ripete il rinascimento del Nominalismo, subito dopo il primo comparire del Formalismo, da ciò, che uno estremo suol provocare l'altro; ma vede piuttosto nel Formalismo stesso il primo gran passo, per ritornare dal Realismo al Nominalismo. « Dopo che una volta gli Scolastici, così egli, non ammisero che una realità ideale nella ragione contemplante, tentò Occamo di negare anche questa, o di rappresentarla come cosa puramente pensata (2). » Senonchè, non solamente intorno alle dottrine ma eziandio intorno alla estensione delle parti che le difendevano, ed all' esito del combattimento si sono sparse opinioni, che sono in manifesta contraddizione con tutta la storia. Ora si dividono tutti i dotti del medio evo in due grandi partiti, l'una metà dei quali combattè pel Realismo, l'altra pel Nominalismo. Ora si parla di tre periodi, e si vuole che nel primo sia stato dominante il Realismo moderato di S. Tommaso, nel secondo il Formalismo scotistico, e nel terzo il Nominalismo di Occamo. Ma si vede che questo

(1) Quanto sia vero ciò, che il Rixner dice della dottrina di S. Tommaso, si manifesta per sè stesso dal detto di sopra. Nondimeno a quella sì stravolta intelligenza del formalismo pare sia stato indotto dal senso che questa parola, suole avere presso di noi. Egli scrive: Ambe le due scuole convennero in ciò, che ciascheduna in una certa maniera sostenne la realità degli universali. Ma i Formalisti, tutti assorti nella contemplazione e poco curando l' attualità delle cose, spiegavano questa realità soltanto come *formale*, cioè non ammettevano negli universali, che la realità ideale nella mente divina ed umana. S. Tommaso al contrario ed i suoi seguaci conservando più gusto per la vita e per l'attualità insegnarono espressamente, che l'universale esiste parte *idealiter* e *formaliter* nella mente divina ed umana, parte *realiter* ed attuato nelle cose. *Storia della Filos. vol.* 2. §. 64.

(2) Ibid. § 65.

modo di esporre la storia si affà molto bene al giudizio sulle dottrine, che trovammo presso il Rixner. A mostrare però quanto si allontani dalla verità, basta rammentare, che il Formalismo fondavasi bensì nella dottrina di Scoto, ma non fu recato a sistema, che dopo la morte di questo scolastico. Ora Occamo fu coetaneo di Scoto, e gli sopravvisse soltanto alcuni decennii. Come dunque il Formalismo avrebbe avuto tempo per iscacciare di passo in passo il Realismo di S. Tommaso, e quindi cedere il posto al Nominalismo?

202. Il Ritter non poteva commettere sbagli così grossolani. Quanto alle dottrine, esso ha rettamente compreso la relazione tra il Formalismo ed il Nominalismo, e svolge principalmente con ogni accuratezza i punti di dottrina di questo in opposizione a quello. Ma benchè accenni talvolta una differenza tra il Realismo di Alberto Magno ed il Formalismo degli Scotisti; non pare tuttavia che abbia chiaramente conosciuto in che consistesse una tale differenza, e di quale importanza fosse la lotta, che dalla scuola di S. Tommaso e dalla maggior parte degli altri Teologi fu sostenuta contro i Formalisti. E da ciò fu impedito ancor egli di giudicare esattamente delle persone e dei fatti; e così fu indotto a parlare da per tutto in favore del pregiudizio comune, intorno al termine finale del combattimento. Perciocchè anche il Ritter sostiene che il Nominalismo restò vittorioso nel secolo XV, e produsse la rovina della Scolastica. Ma questo giudizio si collega intimamente colle opinioni, secondo le quali il Ritter considera la storia del medio evo. Come parecchi altri scrittori protestantici, egli riconosce la salutare influenza esercitata

dalla gerarchia sull'educazione e sull'incivilimento dei popoli, e riguarda con una specie di ammirazione il venerando edifizio eretto dalla potenza della Fede. Ma questo edifizio, così pare a lui, era già in sè stesso decaduto prima che la Riforma lo facesse crollare interamente; e tale appunto deve quindi essere stata la sorte della Filosofia del medio evo. « La Gerarchia, sono sue parole, portava in sè i germi della sua decadenza, e dovea trasferirli nella coltura scientifica (1). » E quali erano questi germi di decadenza, trasferiti dalla Gerarchia nella scienza? Le false opinioni sui rapporti della Filosofia colla Fede. Gli Scolastici più antichi, nominatamente S. Anselmo, si studiarono di arrivare all'intelligenza della Fede, ciò vuol dire, di elevare la Fede a scienza. Più tardi si conservò bensì la formola *per fidem ad intellectum*, ma non già il suo valore. Sul principio volevasi ancora per mezzo della Filosofia sostenere la dottrina rivelata, poscia provarla soltanto come verosimile, ed infine si credeva che neppure le persuasioni più generali del Cristianesimo potessero essere provate colla Filosofia. Ma questo fu, secondo il Ritter, il frutto del Nominalismo, ridotto a sistema.

203. Anche noi abbiamo considerato in altra occasione le vicende delle Scolastica, ed abbiamo cercato di spiegarle con quelle della Chiesa (2). Noi concedemmo che la Scolastica avesse nel secolo XV dei difetti, i quali potevano minacciarla di rovina; siccome tutti i Cattolici eziandio confessano, che si erano introdotti nell'orbe cristiano degli abusi, i quali non

(1) Vol. 8. pag. 691.
(2) Teologia antica. Vol. ult. Diss. 1. c. 5.

potevano togliersi, che per quella mano dell'Onnipotente, che punisce insieme e salva. Ma speriamo di avere eziandio convinti i nostri lettori, che i teologi, dagli stessi avvenimenti, che cominciarono col secolo XVI, furono posti in guardia verso i difetti, che loro non senza ragione si rinfacciavano, e che la Scolastica, non meno, che tutto il vivere e l'operare della Chiesa, nella lotta, che ebbe a sostenere, non solo non rovinò in precipizio, ma piuttosto da essa venne fuori purificato e perfezionato. In verità, se non si conoscesse la forza dei pregiudizi, non si saprebbe comprendere, che un uomo, come il Ritter, abbia potuto considerare come andata in rovina la gerarchia della Chiesa cattolica. Ma del pari non si può spiegare altrimenti, che dal medesimo influsso di opinioni preconcette, se scrittori cattolici ripetono ciò, che egli dice intorno alla decadenza ed alla rovina della scienza scolastica. Se egli è accecamento il considerare come distrutta la sacra potestà della Chiesa cattolica, perchè alcuni popoli dell' Europa settentrionale si sono ad essa sottratti; come non sarebbe accecamento il tenere per manomessa affatto la scienza scolastica, perchè molti dotti di questi paesi protestanti l'hanno rigettata? Il Protestante crede di dovere ragionare in questo modo: se non fosse stata distrutta la Gerarchia cattolica, la Riforma non sarebbe rimasta vincitrice. Nella stessa maniera esso giudica della scienza. Dacchè la scienza moderna quà e là sollevò il capo, non se ne dà più altra per lui. Tutto ciò, che nei grandi Regni cattolici fu fatto nel campo della speculazione da segnalatissimi pensatori, gli passa inosservato. Questi sono per lui soltanto « Sorcoli tar-

divi della vecchia Scolastica, ovvero movimenti in piccolo cerchio, che si tennero fuori dal generale andamento della scienza (1). » E pure non tanto v' è bisogno d'investigazione, quanto di quieta riflessione e di rimembranza di notissimi fatti, per persuadersi, che, ad onta di tutta la filosofia moderna, la Scolastica è stata coltivata dopo la così detta Riforma quasi in tutta l'Europa, ed anche oltremare, con altrettanto vivo ardore e comune accoglimento, quanto innanzi di essa. Con più ragione di quei filosofi del secolo XVI e XVII ai quali i nostri storici quasi solamente dànno pregio, si potrebbe parlare come *di sorcoli rari e sparsi,* nei quali lo spirito del moderno tempo cercava sollevarsi, e come *di movimenti in piccola cerchia,* i quali non potevano mutare l' andamento generale della scienza, finchè nel secolo passato non vennero loro in aiuto l'incredulità crescente, le gabale e l'aperta violenza.

204. Essendo immaginario il fatto, che si vuole spiegare, cioè la caduta e rovina della Scolastica nel secolo decimosesto, non è da maravigliarsi se contrarie alla verità siano altresì le ragioni, che si adducono per ispiegarlo. Secondo la opinione del Ritter e di molti altri, tra i quali bisogna annoverare anche il Günther, la ragione della decadenza della Scolastica sarebbe stata il non conoscere la vera relazione tra la Filosofia e la Teologia. Si negava dicono che la Filosofia potesse conoscere con certezza anche le sole prime e fondamentali verità di ogni religione. Ora chi vuole dedurre da questo errore la decadenza della scienza

(1) Ritter vol. 8. pag. 679 segg.

scolastica, dovrebbe provare essere stato comune quell'errore presso gli Scolastici. Ora che cosa c' insegna la storia? Sul cominciare del secolo XIII vi furono in Parigi parecchi professori di filosofia, i quali, abusando degli scritti di Aristotile, sparsi dagli Arabi, difesero opinioni contrarie alle dottrine della Fede. Convinti dai teologi di questi errori, asserivano, poter essere vera in Teologia una proposizione la quale dalla Filosofia si dimostra falsa, Essi furono severamente corretti dalla Chiesa. Da questo tempo fino al secolo XVI, più non s' incontra una siffatta assurda asserzione. Tuttavolta, al principio del detto secolo, si lasciarono indurre in simili opinioni alcuni Italiani della scuola dei nuovi aristotelici, i quali pure furono dalla Chiesa istruiti sul vero e giusto uso della Filosofia (1). Ma tanto Gregorio IX, quanto Leone X ascrissero questi errori alla mancanza di conoscenze teologiche; e siccome dagli atti stessi pontificii si scorge che quei maestri di Filosofia non erano teologi, così sappiamo dalla storia che tanto a Parigi, quanto in Italia essi trovarono nei teologi i loro più dichiarati avversarii. Nominatamente erano quegl'Italiani tra i primi nemici della Scolastica, e per questo furono chiamati *Neoaristotelici*. Da ciò si giudichi, con quale diritto il Günther ed altri ricorrano a questi fatti, per ispiegare *dall' eresia della doppia verità* la rovina della scienza scolastica (2).

Ma appellasi forse con più diritto alla dottrina dei Nominalisti? Abbiamo già veduto che questa, svolta a filo di logica, rende incerta ogni scienza;

(1) Veggasi di sopra. *Diss. prelim.* n. 30.
(2) Diss. prelim. n. 2.

*

ma in pari tempo abbiamo pure veduto, che i Nominalisti non vollero giammai concedere questa illazione. Sebbene negli scritti di Occamo s'incontrino alcuni passi equivoci, tuttavia Pietro di Ailly è il primo di tutti gli Scolastici, che a dirittura asserisca, essere impossibile il conoscere in filosofia con certezza l'esistenza di Dio, ed altre verità con essa connesse. Il Biel, l'ultimo dei Nominalisti di qualche fama, mette ogni studio, per purgare la sua scuola dall'accusa, che i suoi principii mettano in pericolo la certezza della conoscenza. Se dunque i Nominalisti stessi, ed in ispecie i più recenti, i quali senza dubbio seguivano il Biel, negarono quelle conseguenze; come era possibile, che queste si propagassero in modo da cagionare l'estinzione della Scolastica? Ma alla fine ci si citino i nomi degli Scolastici, che professarono una così perversa dottrina intorno alla relazione della scienza colla Fede, o di quelli almeno, che non l'abbiano espressamente confutata.

Ma si potrebbe qui rispondere, che i principii stravolti guastano le scienze, ancorchè le ultime loro conseguenze non si palesino. Noi vogliamo concederlo; ed anche allora crederemo coi nostri avversarii alla decadenza della Scolastica, quando essi ci provino, che almeno quei principii, ossia il Nominalismo, fossero divenuti la dottrina comune.

II.

Se il Nominalismo sia mai stato predominante.

205. Che il Nominalismo sia stata la dottrina comune degli Scolastici nel secolo XV, è al dì d'oggi

opinione generale; ma noi domandiamo la ragione che la giustifichi: e lo facciamo con tanto maggiore diritto, quanto che con tale asserzione si contraddice ai dotti più insigni della Chiesa cattolica, i quali furono precisamente vicini a quella età. Il Cardinale Toledo, pubblicando i suoi scritti filosofici verso il fine del secolo XVI, espone, nell'*Introduzione* alla Logica, brevemente le quistioni sugli universali; e dopo avere rifutate le opinioni dei Nominalisti e dei Formalisti, perviene alla sentenza del Realismo moderato dicendo, *che questa sentenza dai tempi dei Greci era la predominante nelle scuole filosofiche*. Più fortemente ancora si esprime il Suarez. Secondo lui il numero dei Nominalisti e Formalisti era sì tenue, che egli potè dichiarare la dottrina di S. Tommaso e dei suoi seguaci per la *sentenza comune della filosofia antica e moderna* (1).

Uno dei corsi filosofici rinomati di quel tempo, fu quello che pubblicarono i Professori di *Conimbria*. Eziandio in esso è esposta la dottrina di S. Tommaso, come sempre e da per tutto comune tra i filosofi; e si parla con si poca stima del partito dei Nominalisti, che a nessuno potrà venire in mente, che debbasi quello considerare, come la scuola poco tempo prima dominante (2). Come dunque provano i nostri storici quel

(1) Tertia opinio est: naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales. Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum cum Aristotele saepissime in his II. metaph. praesertim in 7.... et eodem modo loquitur S. Thomas.... et omnes eius discipuli. *Metaph. disp.* 6. *sect.* 2.

(2) Commentarii in libros. Aristotelis In Isagogen Porphyrii 9. 1. Noi citiamo la prima edizione dell'anno 1602. Più tardi uscirono alla luce sotto lo stesso titolo non tanto nuove edizioni, quanto nuove opere,

dominio del Nominalismo, che asseriscono con tanta fidanza, in contraddizione cogli uomini dotti dei secoli passati? Non mi rammento di avere trovato in alcun luogo anche solo un tentativo di una tale prova espressa; ma vediamo se quella possa trovare in fatti storici un qualche fondamento.

206. Sia pure vero ciò, che ripetute volte pronunzia il Ritter, che cioè, nell' intervallo dalla metà del secolo XIV fin al secolo XVI, non siano fioriti uomini, i quali abbiano esercitata sulla direzione degli spiriti una così potente azione, come una volta S. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto; tuttavia vi furono sempre teologi, i quali debbono considerarsi come i rappresentanti delle teoriche dominanti dei loro tempi. Ora si domanda quali essi fossero. Il Ritter intitola il capo della sua storia, nel quale tratta dei secoli XIV e XV, così: *Dicadenza de' sistemi teologici*; e gli Scolastici, di cui ivi parla, sono Durando, Occamo, Buridano, Gersone e Raimondo da Sabunde. Di quest' ultimo confessa egli stesso, e come pare con qualche ammirazione, che al fine del secolo XVI esso difese, intorno alla realità dei concetti, i medesimi principii, che Alberto Magno e S. Tommaso professarono nel secolo XIII. Del *Gersone*, il celebre cancelliere dell'Universalità di Parigi, dice bensì il Ritter, come gli altri storici, che si adoperò di unire le scuole tra loro avverse; ma, secondo lui, era tanto poco favorevole ai Realisti, che lo rappresenta quasi come un vero Nominalista. Ciò richiede una ricerca più accurata.

le quali, in quanto a noi pare, non si leggono col medesimo frutto che l'originale.

Non abbiamo del Gersone, che una quantità di Trattati per lo più di poca estensione, nei quali le dottrine filosofiche specialmente sono esposte con succinta brevità. Ciò non pertanto il Ritter avrebbe riconosciuta la conformità della dottrina del Gersone coi principii di Alberto Magno e di S. Tommaso, se in generale avesse avuto giuste idee sulla relazione della scuola tomistica colla scotistica, intorno alla realità dei concetti. Certo sembra essergli sfuggito, che i seguaci di S. Tommaso, ossia la maggioranza degli Scolastici, aveano da sostenere una lotta ancora più grande contro il Formalismo degli Scotisti, che non contro il Nominalismo degli Occamisti. Considera piuttosto il Formalismo come una modificazione, data dallo Scoto al Realismo, e parla perciò dei Formalisti, come dei Realisti di quel tempo. Con una tale opinione era naturale, che il Gersone gli comparisse come tutto inclinato al Nominalismo, quando vedeva che esso impugnava fortemente il Formalismo, accusandolo financo di eresia. Di fatto incontriamo nel Gersone quel medesimo Realismo moderato, che presso gli antichi ed i moderni Scolastici, anche nei secoli XIV e XV, era la dottrina dominante.

207. S. Tommaso e tutti gli Scolastici posteriori assegnano, come fonte del Nominalismo scettico e del Realismo platonico, quella erronea opinione, secondo la quale allora soltanto la nostra conoscenza possiede la verità, quando le cose sono nella nostra mente, come sono in loro stesse. Essi al contrario abbracciano il principio di Aristotile, che il conosciuto è nel conoscente, secondo il modo del conoscente; e quindi vogliono, che ammettasi una distinzione tra

l'essere reale e l'essere ideale delle cose. Ora questo è appunto il pensiero fondamentale di quelle dissertazioni, colle quali Gersone intendeva togliere i malintesi delle parti litiganti, e d' indurre i Nominalisti ed i Formalisti a riconoscere la verità, che si trovava frammezzo delle loro teoriche (1). Le cose dunque hanno un altro essere considerate in sè stesse, ed un altro nella mente intelligente, tanto di Dio, quanto dell'uomo. Con questo non si vuole soltanto dire ciò, che s' intende di per sè, che cioè il pensiero in noi è qualche altra cosa, che il pensato; ma che la cosa pensata riceve nel pensiero, per cui viene appresa, come il sostrato per la forma, una maniera di essere diversa da quella, che ha in sè stessa (2). Imperocchè lo spirito pensante apprende l'essere puro delle cose, e per questo esse sono in lui alla maniera dell'essere immateriale, cioè immutabili e necessarie; mentre in loro stesse hanno un essere materiale, mutabile e contingente. Da ciò deduce il Gersone, che questo ideale, in che consiste la scienza, non esiste

(1) Centilogium de causa finali. — De modis significandi — De concordia Metaphysicae cum Logica. *Edit. Paris.* 1606. *Tom.* 4. *a pag.* 277.

(2) Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa; alio modo prout habet esse obiectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum... Ens consideratum... prout res quaedam in se ipsa, plurimum differt ab esse, quod habet obiectaliter apud intellectum, iuxta diversitatem intellectuum et rationum obiectalium, etiam prout rationes obiectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, sic res ipsa diceretur quasi materia vel substratum vel subiectum rationis obiectalis. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis (così il Gersone chiama i Nominalisti), si perspicaciter, non proterve videatur. *De concord.*

fuori dell'intelletto nelle cose, come esse sono in sè, ma in virtù dell'atto mentale che le apprende. Siccome non si potrebbe dare una scienza, se non vi fossero cose reali o possibili, così non si darebbero idee, se non vi fosse uno spirito, che apprende le cose. Quell'essere, pel quale le cose sono immutabili, necessarie ed eterne, non lo hanno le cose in sè, ma soltanto nelle idee di Dio, che le conosceva prima che fossero, e nei concetti nostri, con cui vengono da noi apprese, dopo che sono venute all'atto. I Formalisti (così egli conchiude) considerando al contrario l'ideale delle cose come alcun che di reale in sè stesso, fuori della mente intelligente, inducono dapprima ad ammettere l'esistenza d'un eterno, che non è Dio; e finalmente, appunto perchè questo non può sostenersi, all'errore, che Almarico attinse da Scoto Erigena; essere cioè Dio stesso l'ideale delle cose, e quindi la propria loro essenza (1).

208. Ma benchè il Gersone si occupi molto di questi errori del Formalismo, non può tuttavia essere accusato di abbracciare l'altro estremo, cioè il Nominalismo. Anzi, da per tutto addita l'errore da cui questo discende. Dobbiamo, così egli, considerare mai sempre i concetti sotto un doppio rispetto: quello che hanno verso lo spirito che li forma, e quello che hanno verso l'oggetto che rappresentano. I Formalisti sbagliano nel non tenere nessun conto della qualità, che ricevono i nostri concetti dalla natura dello spirito, che li produce. Giacchè per questo identificano l'essere, che hanno le cose in sè, ossia l'essere reale, coll'essere che ricevono

(1) Ivi; e ben espressamente; noi vi ritorneremo.

nella mente intelligente, ossia coll'essere ideale. Eziandio nella realità la pura essenza, senza accidentalità, e quindi anche l'universale, deve esistere con tutte quelle proprietà, che convengono all'ideale. Ma si sbaglia egualmente, quando si considerano i concetti soltanto come fenomeni dello spirito, senza far conto del rapporto, che essi hanno coll'oggetto. Siccome la parola pronunziata o scritta è in sè qualche cosa di materiale, che riceve la sua forma, o ciò che la rende segno, soltanto dal rapporto che ha col pensiero, che esprime; così anche il concetto, considerato in sè e quale effetto dello spirito, nello spirito non è, che il materiale del pensiero, mentre il formale, ossia quello che lo fa atto conoscitivo, non lo riceve, se non dal suo rapporto colla cosa, che apprende. Come effetto, ossia manifestazione dello spirito il concetto è l'oggetto della logica; la quale esamina le sue qualità, senza occuparsi di ciò che contiene. Ma la scienza reale, ossia la fisica e la metafisica, non è possibile, se non allorchè consideriamo il concetto, come l'espressione della cosa fuori di noi, la quale è quasi il suo sostrato. Ed ecco la ragione, perchè i terministi (ossia i Nominalisti) non escono giammai dalla logica (1).

(1) Modus significandi seu ratio obiectalis, dum speciat ad reales scientias, non accipiuntur pro sepsis neque secundum suppositionem materialem, sed secundum suppositionem personalem (formalem) pro rebus ad extra significatis. Modus significandi vel ratio obiectalis, quantumcunque spectent ad scientias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes obiectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negocians, sed nec intellectus negocians sufficeret, si nullae res ad extra vel vere vel intelligibiliter esse possent.... Subtilitas metaphysicantium si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum obiectale personaliter seu for-

Inoltre, siccome il Gersone accusa di errore i Formalisti, perchè, sostenendo l'attualità dell'universale, ammettevano un che di eterno fuori di Dio; così biasima eziandio i Nominalisti, perchè negarono l'essere eterno delle cose, sotto ogni rispetto. Come nella nostra mente, così anche in Dio hanno le cose il loro essere ideale: ciò vuole dire, che Iddio le conosce e le conosce da tutta l'eternità. Purchè dunque si distingua tra l'essere reale e l'essere ideale delle cose, non si potrà negare la verità di proposizioni, quali sono le seguenti: « Ciò che viene conosciuto è. Ciò che è conosciuto dall'eternità, eziandio dall'eternità ha essere ed essenza (1). »

209. Non meno pienamente conviene il Gersone colla scuola di S. Tommaso, quando parla della conoscenza di Dio. Il nostro spirito (dice eziandio egli) è più perfetto delle cose che conosce; e perciò la maniera, con cui sono le cose nella nostra mente per la cognizione, non deve scambiarsi con quella, con cui sono in loro stesse. Ma parimente non dobbiamo dimenticare che il nostro spirito è molto più imperfetto, che Dio; anzi appena gli rassomiglia per qualche analogia, e perciò dobbiamo guardarci di trasferire in

maliter acceptum. Ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit, quod a metaphysicis rationabiliter contemnuntur. *Ibid.*

(1) Quodlibet ens creatum quamvis habuerit ab aeterno esse obiectale in mente divina, non ideo tamen sequitur, absolute et generaliter loquendo, quod res fuerunt ab aeterno. Et hic est lapsus grammaticorum et logicorum, qui non accipiunt distinctionem istam de esse duplici creaturae, sed defendunt se per ampliationes et connotationes et modos significandi quasi materialiter. Unde negant istas: Haec res intelligitur; ergo est. Istud ens fuit intellectum ab aeterno; ergo istud ens habuit esse, seu essentiam ab aeterno. *Ibid.*

lui la maniera, colla quale noi lo conosciamo. Sbagliano dunque coloro, i quali in Dio ammettono diverse forme o formalità, e moltiplici atti conoscitivi. Dio conosce tutte e singole le cose secondo la loro diversità; ma le conosce con un unico e semplice atto (1). Nè per essere le cose in Dio secondo il loro essere ideale, si può porre in lui una distinzione, la quale sia maggiore della distinzione di ragione. Imperciocchè l'essere o l'essenza delle cose non è in Dio, secondo la sua proprietà (formalità), ma in un modo superiore (supereminente) (2). Ma non per questo si deve asserire coi Nominalisti, avere i nomi, coi quali si esprimono le perfezioni divine, la medesima significazione, ed essere la distinzione, che per mezzo di essi facciamo, un vano giuoco di segni. Sebbene questi nomi significhino la medesima cosa, cioè l'essenza semplice di Dio; ciascuno nondimeno la esprime in un modo suo proprio, ossia con diversi concetti. E qui ripete il Gersone ancora un'altra volta ciò, che da per tutto oppone ai Nominalisti. La rappresentanza spirituale per cui conosciamo, non è soltanto qualche cosa nella nostra mente, ma ha un necessario rapporto col conosciuto, come con ciò, che è il suo oggetto, ed in cui ha il suo sostrato (3). Finalmente

(1) Hic est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates, quales sunt in creaturis et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus, omnis autem creatura potentialis et multa et vix per analogiam similis Deo dicta etc. *Ibid.*

(2) Aliqui non intelligentes vel excedere volentes posuerunt ex hoc distinctiones in Deo, quas noluerunt appellare distinctiones rationis. *Ibid.*

(3) Univocatio non ideo synonyma et quasi nugatoria dicenda est reperiri inter attribuales rationes de Deo, quamvis eandem rem

questa distinzione tra il valore semplicemente logico ed il metafisico dei concetti, propone egli al termine di tutta la trattazione, insieme colla distinzione tra l'essere ideale e reale delle cose, come il mezzo da conciliare le parti litiganti. Non si vede a dir vero, come con tali dottrine sia compatibile una forte propensione al Nominalismo.

210. Considerandosi in fine lo Scetticismo filosofico quale frutto naturale del Nominalismo, ed accusandosi perciò il medesimo di avere totalmente chiuso alla Filosofia il campo della Fede; fa di mestieri osservare, che il Gersone nella medesima dissertazione, da cui abbiamo estratto tutto il detto di sopra, parla della concordia tra la Teologia e la Metafisica nella stessa maniera, che S. Anselmo e S. Tommaso. Coloro, dice egli, che si dànno alla speculazione con zelo e con uguale umiltà e senza presuntuosa curiosità, possono, per mezzo d'un savio uso della Metafisica, arrivare alla scientifica conoscenza *(ad intelligentiam)* di molte sublimi verità della Fede (1). Se poi alla fine della sua dissertazione designa come oggetto

penitus significent: quia non significant eodem modo vel eadem obiectali ratione formaliter vel ex parte rei seu personaliter modo prius exposito. Quoniam ratio obiectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel obiectum vel substratum; alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio obiectalis habet quodammodo duas facies vel respectus: intra scilicet et ad extra. *Ibid.*

(1) Theologica perscrutatio de ente simpliciter.... pervenit ad intelligentiam multarum sublimium veritatum, quae traduntur credendae per fidem, si bona vita et humilis, si studium vehemens et pium, non protervum neque curiosum affuerint, qui (si?) praeterea fiant (sint?) solerter et caute Metaphysica Philosophorum discussa separando pretiosum a vili, h. e. verum a falso. *Ibid.*

della Teologica l'essere supremo, in quanto viene conosciuto per mezzo della Fede, aggiunge espressamente, che con ciò non viene esclusa la scienza di molte di queste verità (1).

211. Avendo così liberato il Gersone dall'accusa di avere abbracciato il Nominalismo, ne segue che presso il Ritter medesimo non troviamo che tre difensori di quel sistema, cioè il Durando, l'Occamo ed il Buridano. Tutti e tre vivevano nella prima metà del secolo XIV; e fino al Biel, che alla fine del secolo XV sostenne le dottrine dell'Occamo, indarno cerchiamo un qualunque Scolastico rinomato, che sia stato dedito al Nominalismo. E per fermo, lo Scetticismo di Pietro d'Ailly aveva un altra fonte: egli non dubitava dell'obbiettiva verità dei concetti, ma della certezza della conoscenza sensitiva, e tenne perciò una strada del tutto diversa. Se dunque le dottrine nominalistiche fossero penetrate nelle scuole teologiche di quella stagione, si dovrebbe ciò ascrivere ad un influsso preponderante del Durando e dell'Occamo. Ora tutta la storia è contraria ad una tale supposizione.

L'Occamo ed i suoi seguaci erano del partito di Ludovico il Bavaro e dell'Antipapa Pietro di Corbara, ed un gran numero di quelli si diedero inoltre al fanatismo dei *fraticelli*, condannati dal Concilio di Vienna. Ora quanto queste circostanze dovettero conferire ad accrescere il rumore, che eccitò l'Occamo, tanto furono poco acconce ad aprire alle sue dottrine, specialmente fuori della Germania, le scuole teologiche.

Il Durando si segnalò principalmente per la teme-

(1) Theologia respicit ens primum ut creditum cum suis attributivis, non excludendo intelligentiam de multis. *Ibid.*

rità, con cui si oppose alla dottrina comune dei Teologi, e nominatamente a quelle di S. Tommaso, ovunque gli parve possibile senza ledere la Fede. Ed egli andò in ciò tant' oltre, che già durante la sua vita fu accusato di eresia e costretto alla ritrattazione; tanto che nei secoli susseguenti alcune delle sue opinioni furono espressamente condannate dalla Chiesa. Eziandio l'Occamo, benchè si opponesse primieramente contro lo Scoto e la sua scuola, non poteva fare a meno di attaccare anche S. Tommaso, come fece non solo nella sua Logica (1), ma anche in molti luoghi della sua Teologia. Ora egli è noto a tutti, che l' autorità del S. Dottore, appunto nei secoli XIV e XV, e massimamente dacchè Giovanni XXII nell'anno 1323 l'aveva canonizzato, ed esaltato con istraordinaria lode, la sua dottrina ed i suoi scritti, divenne sempre più grande e più comune. Ciò sembra per sè solo una prova sufficiente, che gli Scolastici di quell'epoca, checchè sia di altri rimproveri che forse meritavano, non ebbero al certo simpatia per le dottrine dell'Occamo e del Durando.

212. Ma vi è di più. In quel medesimo tempo non mancarono scrittori molto insigni, i quali a bella posta spiegavano e difendevano le dottrine di S. Tommaso. Ora quantunque si possa avere per ragionevole, che uno scrittore di storia della Filosofia si occupi meno di questi, che di un Occamo o di un Durando e di altri, che seguirono una via e tendenza loro propria e particolare; tuttavia egli ciò facendo deve prevenire la falsa opinione, che gli autori, le

(1) Basta di riguardare i primi capi ove oppugna tanto il Realismo di S. Tommaso, quanto il Formalismo degli Scotisti.

opere dei quali, per la loro novità nella storia, richieggono speciale considerazione, siano anche i rappresentanti delle convinzioni comuni tra i loro contemporanei. Tra gli scrittori, che concorsero in particolar modo a propagare le dottrine di S. Tommaso, si ha da nominare in primo luogo *Egidio Colonna*, Agostiniano e contemporaneo del Durando. Le sue opere furono tanto stimate, che l'Ordine, a cui egli apparteneva, le abbracciò come testo per tutte le sue scuole, e prescrisse che nell'insegnamento si dovessero seguire strettamente. Non molto tempo dopo, verso la metà del secolo XIV. *Gregorio* di *Rimini* e *Tommaso* di *Argentina*, ambedue dell'Ordine di S. Agostino, acquistarono quella fama, che loro assegna fino al giorno d'oggi un posto tra i più ragguardevoli teologi della Chiesa cattolica. Ma sopra tutti è qui da nominarsi il Domenicano *Capreolo*, il quale, attenendosi strettamente a S. Tommaso, riuscì tanto bene nello svolgimento e nella difesa della dottrina del medesimo, principalmente contro gli assalti del Durando, che il suo Ordine, seguendo il costume di quel tempo, lo onorò del titolo di *Princeps Scholae Thomistarum*, ed obbligò tutti i Maestri di Teologia a non allontanarsi nelle loro prelezioni dalle sue sentenze. Se aggiungiamo a questi dottori *Dionisio* il *Cartusiano*, di grande autorità non solo come mistico, ma anche come scolastico, avremo nominato quegli Scolastici del periodo, di cui si tratta, i quali non già per l'ardire, con cui proposero nuove dottrine, ma per la solidità, con cui difesero le antiche, furono e sono sopra gli altri altamente stimati in tutte le scuole cattoliche. Non abbiamo bisogno di dimostrare espressamente dei medesimi, come

abbiamo fatto del Gersone, che essi non furono dediti al Nominalismo; giacchè nessuno, quanto sappiamo noi, li ha accusati di tale errore, nè può caderne in mente il sospetto; essendo stati seguaci fedelissimi di S. Tommaso. Ora, giusta i fatti di sopra mentovati, non può dubitarsi che appunto questi Scolastici, e nominatamente Egidio Colonna ed il Capreolo, non solo goderono una grande autorità presso i loro posteri, ma ancora esercitarono una influenza molto estesa sulla coltura scientifica dei loro contemporanei; giacchè i loro scritti servirono di fondamento all'istruzione quasi in tutte le scuole del loro tempo. Potrà forse dirsi lo stesso del Durando, contra le cui sentenze bizzarre e pericolose appunto i Teologi più antichi ci avvertono, con gagliarde espressioni, a stare sull'avviso? o dell'Occamo, settario diffamato e scomunicato? o del Buridano, che da tutti ci viene descritto come un cavilloso logico e destituto di solide conoscenze teologiche? Tra tutti i Nominalisti era il Biel l'unico, che godeva una buona fama; ma non ebbe grande autorità. Incontriamo, è vero, spesso negli scritti degli Scolastici i nomi del Durando, dell'Occamo, di Gabriello (Biel); ma in quale occasione? Essi, non soltanto nella quistione sulla realità dei concetti, ma in moltissime altre disquisizioni teologiche, sono gli avversarii delle sentenze comuni. Così in tutto ciò, che si rapporta alla storia, troviamo la confermazione di ciò che il Toledo, il Suarez ed altri recenti Scolastici affermano colla più grande asseveranza, essere stato cioè in tutti i tempi il Realismo di S. Tommaso la dottrina comune nelle scuole cattoliche, e non essere mai riuscito nè al Nominalismo, nè al Formalismo di sbandeggiarnelo.

213. Si osserva comunemente nella Storia della filosofia, che il Nominalismo di Roscelino fu pienamente vinto nel secolo XI, ed il Ritter ne adduce due prove. La prima, che dal secolo XII in poi cessò la lotta, ed il Realismo fu la dottrina dominante: la seconda, che neppure nel secolo XI si sia dichiarato pel partito di Roscelino alcuno Scolastico di qualche grido. Ma non si può dir forse lo stesso del Nominalismo dell'Occamo? Il Ritter stesso confessa, che la nuova Scolastica aderiva alla dottrina realistica di S. Tommaso (1). E certamante, sebbene il Formalismo trovasse difensori, benchè pochi, fino ai tempi più recenti, tuttavia la lotta col Nominalismo dev' essere considerata come finita fin dal principio del secolo XVI. Tutti gli Scolastici posteriori, che io ho scorsi, e non sono pochi, parlano del Nominalismo come d' un errore antiquato, che spesso non considerano neppure degno di essere rifiutato. Ma che eziandio nei secoli anteriori nessuno Scolastico di qualche autorità sia stato guadagnato dalla scuola dell'Occamo crediamo di averlo posto fuori di ogni dubbio. Per queste ragioni non dubitiamo di asserire, che il moderno Nominalismo, benchè provocasse, massimamente nella Germania, uno strepitoso combattimento; ciò non ostante fu, egualmente che l'antico, vinto: e ciò eziandio prima che cominciasse la così detta riforma, nè temiamo di dichiarare che quello che i nostri storici raccontano della sua vittoria e del suo dominio, è pura finzione, per la quale essi volevano spiegare l'estinzione della Scolastica, dacchè erano fermi di volere che già essa fosse estinta. Intanto, come abbiamo già detto, tanto il Gersone,

(1) Vol. 8. pag. 680.

quanto gli altri Scolastici, che difesero l'antica e comune dottrina, si occuparono più del Formalismo, che del Nominalismo. La condizione delle scuole disputanti spiega abbastanza questo fatto. Gli Scotisti, o più giustamente una parte di loro, impugnarono la dottrina di S. Tommaso, come in tanti altri punti, così particolarmente nella quistione sulla realità dei concetti, opponendo ad essa la teorica delle formalità. I seguaci di S. Tommaso si difesero. Ora sorse l'Occamo, e nello impugnare gli Scotisti andò tant' oltre, che richiamò a nuova vita l'antico errore dei Nominalisti. Fu dunque naturale, che i Realisti continuassero a considerare i Formalisti, come i veri loro avversari, e confutandoli si contentassero di mostrare, che per questo non patrocinavano l'erronea sentenza dei Nominalisti. Ma anche nell'intimo della dottrina stessa esisteva una ragione, perchè s'impugnassero con più ardore i Formalisti. Non era difficile di manifestare gli sbagli, che i Nominalisti incorsero nella loro logica, e per rifutarli compiutamente, bastava dimostrare che, secondo i loro principii, ogni metafisica era impossibile. Il Formalismo al contrario aveva l'apparenza di un profondo sapere, e doveva essere combattuto principalmente nel giro della Metafisica, dove il suo pensiero fondamentale ricorreva in molte quistioni. Ma questo ci mena ad una considerazione di non lieve importanza.

III.

Se la Scolastica in queste controversie abbia preparato gli errori della moderna Filosofia.

214. Si fa alla Scolastica sulle controversie, che ci occupano, eziandio il rimprovero, che essa abbia per le medesime dato il primo impulso agli errori spacciati dalla moderna Filosofia. Reca nondimeno maraviglia, che in tale occasione non si parli che del Nominalismo. Che questo nello Scetticismo moderno abbia trovato il suo compimento, fu notato da molti, e specialmente si è fatto osservare la sua relazione al Criticismo. Ed in verità, la scuola del Kant non differisce da quella dei Nominalisti, se non perchè in primo luogo quegli ha cercato di dimostrare con più precisione e con più accuratezza, che i nostri concetti e tutto il pensare, che si fonda in essi, non ha altro valore, che di un fenomeno della mente nostra, il quale per niente suppone nelle cose stesse una natura od una essenza ad esso corrispondente; ed in secondo luogo perchè non rifugge dall'ammettere la necessaria conseguenza di siffatta sentenza, dichiarando apertamente, che non si dà una conoscenza al di là dell'esperienza, e quindi viene tolta di mezzo ogni metafisica. Ma che il Formalismo abbia del pari una grande affinità col moderno Panteismo, ed in ispecie colla filosofia dell'Identità, non è stato finora osservato almeno con precisione, per quanto ci è noto. I nostri lettori avranno di certo notata una tale affinità, considerando l'esposizione, da noi data, intorno alle teoriche dei Formalisti; ma crediamo sia pregio del-

l'opera esaminare brevemente ciò, che i medesimi Scolastici dicono sopra tale soggetto.

215. Il Gersone asserisce, essere non solo un errore filosofico, ma un errore condannato dalla Chiesa l'opinare che l'universale, in quanto tale, esiste al di fuori della mente intelligente. E come lo prova egli? Principalmente dalla condanna della dottrina panteistica di Almarico. Il Concilio, egli dice, parla del suo errore soltanto con espressioni generali (1); ma autori degni di fede ci hanno trasmesse le singole proposizioni, a cui mirarono i Padri. La prima e principale di queste proposizioni è la seguente: Dio è tutto e conseguentemente il Creatore e la creatura sono la medesima cosa (2). Le altre proposizioni sono uno svolgimento di questa prima; e la loro attinenza colla dottrina dei Formalisti pare al Gersone così chiara, che non crede necessario di provarla. Certamente, se Almarico sostenne che « le cause primarie delle cose, che si chiamano idee o forme, creano e sono create (3), non poteva questa proposizione avere un altro senso, se non che le idee producono le cose, in quanto esse medesime si manifestano; talmente che la creazione consisterebbe nel passare le cose dall'universale

(1) Reprobamus et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica sit censenda quam insana. *Innocent. III. in Conc. Lat. IV. Cap. 2. De SS. Trinitate.*

(2) Sed qualis fuit haec doctrina, recitat Hostiensis super istum locum et Martinus in chronica SS. Pont., ubi de Innocentio III. loquitur. Primus, inquit Hostiensis, et summus error fuit, quod omnia sunt Deus..... Et sequitur non facile posse negari, creatorem et creaturam idem esse.

(3) Alter error, quod primordiales causae, quae vocantur ideae creant et creantur.

al singolare. E siccome Dio in questo senso è l'origine di tutte le cose, così ne è anche il fine, in quanto tutto in lui ritorna ed immutabilmente rimane uno con lui. Tuttavia anche più notevole è quest' altra proposizione: « Siccome vi sono molti uomini, ma soltanto una natura umana; così è Dio l' essenza e l'essere di tutte le cose (1). » Eziandio giusta i Formalisti almeno più antichi, si deve in ciascheduna specie di cose riconoscere una sola essenza, la quale in tutti gl'individui esiste sotto diversi accidenti. Ora da ciò segue, che vi debba essere anche una suprema essenza, un supremo universale, il quale esiste in tutti i generi, in tutte le specie, in tutti gli individui. Ora chi concede ciò, come potrà sfuggire la conclusione, che dunque questo essere supremo sia Dio? Ma il Gersone osserva dovere i Formalisti, per essere conseguenti a loro stessi, fare un passo più innanzi, ed asserire che, come nel pensiero, così nella realità si dia *un essere trascendente ogni cosa, il quale non sia nè Dio, nè creatura, nè eterno, nè temporale* (2), vale a dire, quell' *essere indeterminato*, che dalla filosofia dell'identità è stato fatto l'origine primordiale di ogni essere. Siccome adunque il Nominalismo dal

(1) Dicit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque eiusdem, sic dixit omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium.

(2) Constat quod ad positionem universalium realium prout exponunt, sequitur haec doctrina vel forsan insanior, ut quod sit ens, unum transcendens in re, quod nec est Deus nec creatura, nec aeternum nec temporale. *De concord. Metaph. cum Logica.*

Criticismo, così il Formalismo dalla filosofia dell'identità fu condotto alle sue estreme conseguenze.

216. Quale risposta dovrà dunque farsi al rimprovero, dato alla Scolastica, di avere fomentato in quelle controversie i germi di cosiffatti errori? La Scolastica già nel suo nascere vinse il Nominalismo stoico, propagato da Roscelino, ed il Realismo platonico, verso il quale inclinava Gilberto di Porée. Nei secoli XII e XIII il vero Realismo era la dottrina comune. Nel secolo XIV sorsero sotto forma diversa i vecchi errori; ma in questo stesso periodo, ove la Scolastica cominciò a soffrire di non pochi difetti, poterono ben essi cagionare turbolenze e contrasti, non già guadagnarsi molti seguaci di valore, e molto meno ottenere il predominio nelle scuole teologiche. Dal secolo XVI non si trovano seguaci del Nominalismo tra gli Scolastici cattolici (1); ed i pochi Formalisti, che s' incontrano, aveano essenzialmente mitigata la loro dottrina. Come potrassi dunque incolpare la Scolastica intendendo sotto questo nome, com'è giusto, la grande maggioranza di quelli che la coltivavano? Come si potrà, io dico, incolpare la Scolastica dello avere i suoi avversarii moderni intrapreso a difendere e ad elevare, come principii di tutta la scienza, gli errori, che essa assiduamente combattè e represse? La considerazione dei fatti, che abbiamo addotti, dovrebbe piuttosto muovere i dispregiatori della scienza scolastica a gravi considerazioni. Non si nega, e non si può negare, che il Criticismo scettico è un compiuto Nominalismo, nè dopo ciò che abbiamo osservato, si vorrà negare, che

(1) Nell' Inghilterra protestante pare che il Nominalismo abbia avuto i suoi seguaci ancora nel tempo più recente.

il moderno Panteismo abbia la stessa relazione col Formalismo. Ora, finchè sussistette la Scolastica, il Nominalismo ed il Formalismo furono riconosciuti come erronei, furono combattuti e vinti; laddove ci è forza confessare, che dal Cartesio insino a noi tutte le scuole filosofiche, che acquistarono rinomo, inchinarono più o meno o allo Scetticismo o al Panteismo.

217. Intanto non possiamo a meno di rammentare, in questa occasione, anche certe teoriche, per le quali alcuni scrittori cattolici hanno impreso a difendere in una novella guisa la verità. Perciocchè in esse altresì si scopre una certa attinenza con quegli antichi errori. La scuola del de Bonald in tanto appartiene alla tendenza scettica, in quanto nega al pensiero filosofico ogni certezza, fondandola esclusivamente sopra la Fede. Ora sebbene nè i Bonaldisti neghino la realità dei concetti, nè i Nominalisti abbiano giammai insegnato che le parole precedono i pensieri; tuttavia lo stesso de Bonald ha sentito, che tra gli Scolastici non trovava, se non nella scuola dell'Occamo qualche affinità colla sua. Egli infatti appella espressamente ad essa; e noi gli perdoneremo l'essersi creduto con ciò di appellarsi *ai più rinomati dottori dell'antichità* (1).

Ma molto più notevole si è, che presso altri scrittori dei nostri tempi troviamo un accordo non mediocre colle teoriche del Formalismo. Questi sono principalmente coloro, i quali, esaltando i progressi

(1) Le fait du don primitif du langage a été admis ou soupçonné par de bons esprits (come se questo fatto si combattesse da alcun dotto cattolico). Ainsi les nominaux, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus célèbres, avançaient en principe, que pour les choses universelles toute la science est dans les mots. *Recherches phil. 1. p.* 95.

delle scienze naturali, credono coll'aiuto di queste avere trovato un nuovo fondamento, non solo per la metafisica, ma eziandio per la specolazione teologica. Essi ci parlano molto dell'unità organica: e sebbene talvolta confessino, che questa fino al giorno d'oggi non abbia ricevuto una soddisfacente definizione; non dubitano tuttavia che una tale unità debba ammettersi non solo negli individui, ma anche nei generi, anzi in tutto l'universo. Devesi quindi, p. e. considerare l'intero genere umano come un grande organismo, che sia *Uno* per fisico legame. E come ciò? Perchè, oltre gli uomini individui, si dà una natura umana, la quale, come l'intimo principio dell'essere umano, esiste in tutti gl'individui ed opera massimamente nella propagazione del genere. Giacchè questa natura o questa essenza generica è quello che, come in tutte le altre creature generanti, così anche nell'uomo produce i nuovi individui.

Ora noi domandiamo: questa natura, per la quale ha da esistere l'unità organica del genere, non ostante che sia in tutti gl'individui, dovrà forse concepirsi come una sostanza diversa e distinta da questi? Se si risponde di sì, allora tutti gl'individui non sono altro, che una sostanza sotto diversi accidenti, o, che è lo stesso, la natura sarà l'essere, e gl'individui saranno i fenomeni di quello. Ma chi ciò sostiene dei singoli generi, non potrà negarlo della universalità delle cose, e dovrà poi vedere come possa evitare l'accusa, che il Gersone mosse già contro il Formalismo. Se poi quella universale natura umana si dice distinta dall'uomo individuo, come la sostanza generante dalla sostanza generata, si ritorna dal Realismo formalistico al Realismo platonico.

Di fatto, che altro erano le idee di Platone, se non le forme sussistenti e le essenze dei generi, le quali generano nella nostra mente i concetti, e nelle cose l'essere loro proprio? Affinchè dunque esistesse una cosa, era necessario che l'idea producesse nella materia la forma. Vero è che, facendosi originare la generica essenza, che produce gl'individui, per mezzo della creazione, si schiva l'eternità delle idee (sussistenti), a cagion della quale la dottrina di Platone fu dai Padri e dagli Scolastici tenuta per eretica. Ma le ragioni, per le quali già Aristotile combattè l'esistenza di una natura, che non fosse individuale, non sono con ciò confutate. Per certo noi non vogliamo già dire, che sia concepibile l'esistenza di una sostanza in molti individui, la quale fu ammessa dai Formalisti; tuttavolta l'impossibilità di concepirla non è manifesta per modo, che non si possa in qualche guisa velare. Ma l'esistenza d'una sostanza *senza individualità*, è sopra ogni modo assurda; eppure ciò viene asserito quando, ammettendosi la sostanzialità degl'individui, si distingue da questi la natura umana, quale essenza generica che tutti li produce.

218. Considerando poi più oltre quella produzione della forza vitale, nascosta nel seme, dalla quale dipende in primo luogo la generazione, come una creazione dal nulla, si evita bensì l'eresia di Platone; ma si cade nell'errore degli Gnostici, che attribuisce alle creature la virtù creatrice. Nè si schiva la condanna, con cui la Chiesa già da lungo tempo ha colpito questo errore, con dire secondaria questa virtù creatrice, e con sottometterla a certe leggi ed al concorso divino. Perciocchè non vi ha veruna forza delle crea-

ture, che non possa dirsi secondaria in questo senso. Che Dio possa conferire una cosiffatta virtù creatrice, fu asserito almeno dal Durando e dal Biel; mentre tutti gli altri Teologi rigettarono una tale opinione come erronea. Ma che Dio abbia di fatto conferito a qualsiasi creatura la virtù di creare dal nulla, è una sentenza, che da tutti i Teologi, senza eccezione, viene dichiarata per manifesta eresia (1).

Quindi le idee produttrici di Platone non si possono salvare col negare la loro eternità, e col farle nascere per creazione; ma bisogna considerarle come gli eterni tipi esistenti in Dio, secondo i quali e pei quali sono create nel tempo tutte le cose. In questa maniera, siccome esse sono le leggi che governano tutto l'essere creato, ed il fondamento di ogni verità nelle cose, e nella nostra conoscenza; così sono eziandio il fondamento metafisico dell'unità dei generi e della totalità delle cose. Con questa considerazione S. Agostino corresse già la dottrina del filosofo greco. Noi tuttavolta vogliamo intorno a ciò ascoltare S. Tommaso, per difendere lui ed i suoi seguaci dall'ingiusto biasimo, che loro viene dato da moderni dotti, e nominatamente dal Rixner.

219. Sebbene la parola greca ἰδέα, dice S. Tommaso, venga comunemente tradotta nella latina *forma*, essa tuttavia, almeno nella presente quistione, ha un senso più ristretto. Poichè non s'intende con questa parola anche quella forma, che è il principio deter-

(1) Suar. Metaph. disp. XX. sect. 2. S. Thom. S. p. 1. q. 45. a. 5. De potent. q. 3. a. 4. Cont. Gent l. 2. c. 21. Scot. l. 4. d. 1. q. 1. Aegid. Col. Quodl. l. 5. q. 1. Greg. a Valent. p. 1. disp. 3. q. 2. punct. 4. Gotti Tom. 5. q. 1. dub. 3.

minante della cosa stessa; ma soltanto quella, secondo cui la cosa è prodotta, o per mezzo della quale essa viene conosciuta. Quindi quella voce significa o l'esemplare ed il prototipo nella mente del creatore, o la copia nella mente di chi semplicemente conosce. Un ente, che produce un altro con cieca necessità, deve avere in sè la forma del medesimo, secondo il suo essere fisico e proprio. Un essere al contrario, che crea una qualche cosa con conoscimento e libertà, non deve possedere la forma della medesima, se non secondo l'essere suo intelligibile, cioè come idea ed immagine esemplare. Così generano nella natura i diversi esseri, ciascuno il suo simile; ma l'artista opera secondo l'ideale, concepito nella sua mente. Avendo dunque Dio creato il mondo, non come la natura le sue produzioni, ma con libertà e conoscenza; le cose sono in lui non già secondo l'esser loro fisico, ma bensì siccome idee. E perciocchè Dio non ha già prodotte soltanto le creature più perfette, lasciando ad esse il creare le altre; ma le ha create tutte, quante esistono, ordinandole ad un tutto, secondo il fine da lui stabilito; di qui non può dubitarsi, che tutte le creature abbiano i loro esemplari in Dio, e che ciascheduna di esse sia creata secondo la propria sua idea (1). Queste dunque sono, come dice S. Agostino, quelle forme originali e quelle ragioni invariabili delle cose, le quali ragioni esse stesse non sono formate, e perciò sono eterne ed immutabili. Ma sebbene esse non nascano nè periscano; tuttavia ogni cosa, che nasce e perisce, viene formata secondo

(1) Summa. p. 1. q. 15. a. 1. et 2. De verit. q. 3. n. 1. et 2.

loro (1). Le idee pertanto, aggiunge S. Tommaso, non sono nè create nè generate; sono nondimeno feconde, non generando, ma creando (2).

220. Le idee contenute nella divina conoscenza debbono quindi considerarsi come la causa delle cose in quella sola maniera, onde l'idea dell'artista è causa dell'opera, che egli produce. Gli esseri materiali, dicemmo sopra, hanno in loro la forma di ciò, che producono, nel modo in che essa è nel loro prodotto, vale a dire secondo l'essere fisico, ed è la propria loro essenza. Questa nondimeno neppure in essi è causa dei loro prodotti, in quanto esiste in essi come principio del proprio loro essere, ma in quanto con lei è congiunto l'istinto e la potenza a generare. Gli enti, che producono le loro opere con conoscenza e libertà, non contengono la forma delle medesime, secondo l'essere loro fisico, ma secondo l'essere intelligibile, ossia come idea; ma anche questa intanto diviene causa effettiva delle loro opere, in quanto con essa si unisce la volontà, che in loro entra in luogo dell'istinto. Quindi anche la scienza di Dio è causa delle cose, solamente perchè con essa si unisce la sua volontà; e ciò tanto più, perchè Dio conosce non

(1) Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, atque per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur, quidquid oriri et interiri potest, et omne, quod oritur et interitur. *S. Aug. l. quaest.* 83. *q.* 46.

(2) Ideae existentes in mente divina non sunt generatae nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum, unde dicit Augustinus: Cum ipsae neque oriantur etc. *S. Thom. l. c. art.* 1. *ad* 5.

solamente cose, che esistono, ma anche quelle che non esistono, e che sono contrarie a quelle che esistono; tanto che non potrebbe neppure creare, se la libera sua volontà non determinasse quelle che sono da crearsi. Ciò non ostante rimane sempre vero, che le idee divine, benchè non da sè sole, sono tuttavia, nel vero senso della parola, causa dell'essere delle cose esistenti; e che perciò questo essere presuppone la conoscenza di Dio, e non già la conoscenza di Dio l'essere delle cose. Perciò con verità S. Agostino dice di tutte le creature spirituali e materiali, che Dio non le conosce, perchè sono; ma che esse sono, perchè Dio le conosce (1).

221. E certamente le cose non possono essere la causa della scienza divina, perchè questa è eterna, e le cose sono temporali. Ma, dirassi, Iddio conosce le cose anche in questo loro essere temporale; adunque questa conoscenza presuppone le cose. Senza dubbio; ma con tutto ciò, in niun modo è nelle cose la cagione della scienza divina. Imperocchè, avendo Iddio creato tutto ciò, che è fuori di lui, egli conosce

(1) Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, quia artifex per intellectum operatur ..... Forma naturalis, in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem.... Unde Dei scientia est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. *S. p.* 1. *q.* 14. *a.* 8. *cf. De ver. q.* 2. *a.* 14.

Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit. *De Trin. l.* 15. *c.* 13.

eziandio tutto da sè stesso; cioè conosce l'essenza del creato dalla propria sua essenza, e queste sono le idee: conosce poi l'esistenza delle cose dalla sua volontà creatrice. E questa scienza delle cose, che Dio ha da sè stesso, necessariamente si estende a tutto; cosicchè non conosce soltanto l'esistenza, ma eziandio tutte le particolari proprietà di ogni creatura nel modo il più determinato, che possa essere. E per fermo, non solo l'essere, ma anche le perfezioni dell'essere, pel cui possesso o difetto sono le creature le une dalle altre distinte, hanno il loro tipo nell'essere assoluto di Dio; e Dio non conoscerebbe questo suo essere, se non conoscesse anche tutti i gradi di similitudine e di dissimilitudine, che l'essere creato ha o può avere conesso lui (1). Lo stesso segue dalla considerazione dell'operazione creatrice di Dio, ed il S. Dottore lo spiega con una similitudine tolta dalla natura. Il Sole ha un influsso efficace sopra tutte le produzioni della natura, e può perciò chiamarsi causa universale dei prodotti di lei. Ma la sua operazione diviene producente, solamente perchè nella natura ritrova e la materia delle cose e le moltiplici forze o qualità, per le quali quel suo influsso non solo generale, ma eziandio uniforme riceve la sua determinata efficienza. Chi perciò conoscesse il Sole, anche quanto a tutta la sua virtù produttrice, non conoscerebbe per questo i prodotti della natura. Conciossiachè per conoscere un effetto dalla sua cagione perfettamente, secondo la sua proprietà, non basti conoscere la causa universale, ma bisogna conoscere tutte le cause particolari e proprie che vi concorrono. Ora Dio non è la causa universale

(1) S. p. 1. q. 14. a. 6.

delle cose nel senso spiegato coll'esempio del Sole; ma sibbene in quest'altro, in quanto cioè egli, siccome creatore di tutto ciò che è, ha prodotto tanto le cagioni generali, quanto le particolari, per cui le cose vengono all'esistenza, ed oltre a ciò le conserva, le guida, le regge e con esse ed in esse opera. Dio dunque per la conoscenza, che ha di sè stesso, e non solo della sua essenza quale eterno prototipo di tutte le cose, ma ben anche del suo volere ed operare, deve eziandio avere la conoscenza di tutto quello, che è, nasce o perisce nel tempo. E questa sua conoscenza è quella, che noi chiamiamo scienza perfettissima, cioè cognizione delle cose dalle loro cause tanto prossime, quanto ancora ultime e supreme (1).

Siccome dunque l'artista conosce la forma dell'opera, ch'egli ha fatta, dalla idea, secondo la quale la formò, e la esistenza della medesima dalla coscienza della sua attività, mentre gli altri conoscono e l'esistenza e le proprietà dell'opera artistica soltanto dalla contemplazione di quella; così conosce Dio l'essenza delle cose per le idee, secondo le quali le ha create, e la loro esistenza dall'atto suo creativo; mentre noi conosciamo l'esistenza e l'essenza delle cose soltanto dalla considerazione delle medesime. Imperocchè noi riceviamo le idee solamente col percepire le cose nei loro fenomeni. Quindi esse cose sono poste quasi in mezzo tra l'intelletto divino, la cui scienza è causa delle medesime, e l'intelletto umano, che riceve la sua scienza da quelle (2).

(1) De verit. q. 2. a. 4.

(2) Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum

222. Dal che eziandio consèguita, che la conoscenza divina è la norma, o, come S. Tommaso si esprime, la misura delle cose; che l'essere delle cose è la misura della nostra conoscenza; e che quindi nella conoscenza divina dimora la suprema ragione di tutta la verità. La nostra conoscenza è vera, in quanto percepisce le cose come sono, e quindi in quanto corrisponde al loro essere; le cose poi sono vere, perchè corrispondono alle idee divine. Vero è che le cose possono chiamarsi vere o false eziandio in quanto il loro apparire è tale, che sia atto a produrre in noi una vera od una falsa percezione del loro essere. In questa maniera distinguiamo p. e. l'oro vero dall'oro falso. Ma più propriamente parliamo, se chiamiamo vere le cose, perchè sono tali quali debbono essere, secondo la loro idea, e quindi secondo il pensiero di Dio. Difatti, che le cose siano conosciute da noi, è ad esse accidentale; ma che siano conosciute da Dio, è loro essenziale. Imperocchè quand' anche non vi fosse nessuno spirito creato, che conoscesse le cose; potrebbero quelle essere, ed essere vere: ma se non vi fosse l' intelletto divino, non vi potrebbero essere le cose, nè essere vere. La nostra conoscenza dunque ha la sua norma nell'essere delle cose; e l'essere delle cose ha la sua norma nella conoscenza divina: ma questa non ha la sua norma in niente di quello che è fuori di lei, ma è norma a sè stessa, ed

Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura eius; ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, et scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit. *S. p.* 1. *q.* 14. *a.* 8.

è perciò verità assoluta, e legge di ogni vero essere, e di ogni vera conoscenza (1).

Da tutto ciò ora si giudichi con quanta verità il Rixner potè dire: « Tommaso e i suoi seguaci da parte loro presero abbaglio, perchè opinarono, essere l'universale nell'intelletto generalmente, e quindi anche nell'intelletto divino soltanto quale immagine astratta; quasi che tutti i concetti fossero solamente copie delle cose, prodotte da quelle; e come se non si dessero concetti, i quali siano archetipi che determinano, ed i quali, parlando dell'intelletto di Dio o dell'artista, eziandio producono le cose (2). »

(1) Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurat intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum. *De verit. q.* 1. *a.* 2. *cf. ibid. a.* 8. *et Summa p.* 1. *q.* 16. *a. l.* 5.

(2) Storia della Filosofia. Vol. 2. §. 54.

FINE DEL VOLUME I.

INDICE

L' Editore a chi legge . . . . . pag. 1

DISSERTAZIONE PRELIMINARE

Sopra l' uso della Filosofia socratica nella Teologia cristiana . . . . . pag. 1

Capitolo I. *Termini precisi dell' accusa* . . . . » 2

Cap. II. *I SS. Padri intorno all' uso della Filosofia pagana* . . . . . » 14

Cap. III. *I SS. Padri intorno all' abuso della Filosofia* . . . . . » 35

Cap. IV. *La Filosofia aristotelica nelle scuole cristiane* . . . . . » 50

I. *Per quali ragioni la Filosofia greca fu mantenuta anche dopo sconfitto il Paganesimo* » 53

II. *Per quali ragioni fu data la preferenza alla Filosofia aristotelica* . . . . . » 63

III. *Se le Opere di Aristotele sieno proibite dalla Chiesa.* . . . . . » 76

Cap. V. *Guarentigia di verità per la Filosofia socratica* . . . . . » 87

INTRODUZIONE

I. *Sopra l' antica e la moderna Filosofia in generale.* . . . . . » 98

II. *Accusa contro la quale l' antica Filosofia dev' essere difesa.* . . . . . » 118

TRATTATO PRIMO

DELLE RAPPRESENTANZE INTELLETTUALI

CAPO I. *Principii degli Scolastici intorno alla conoscenza* . . . . . pag. 128
I. *Primo principio: La conoscenza nasce da ciò, che nel conoscente viene generata una immagine del conosciuto, dall' azione comune di entrambi* . . . . . » 130
II. *Secondo principio: Il conosciuto è nel conoscente secondo il modo del conoscente* . . . » 141
III. *Terzo principio: La conoscenza è tanto più perfetta, quanto il principio conoscente è nel suo essere più rimoto dalla materialità* . . » 150
CAPO II. *Della qualità delle rappresentanze intellettuali* . . . . . » 166
I. *Della diversità delle rappresentanze intellettuali dalle rappresentanze sensibili* . . . . . » ivi
II. *Rilevanza dei concetti universali per la Scienza* . . . . . » 170
III. *Dei concetti proprii ed improprii* . . . » 178
CAPO III. *Dell' origine della conoscenza intellettuale* . . . . . » 189
I. *Se lo spirito conosca le cose per mezzo della propria sua essenza* . . . . . » 191
II. *Delle idee innate* . . . . . » 196
III. *Se i concetti ci vengano dalla parola* . . » 199
IV. *Se le idee delle cose vengano comunicate all' anima nostra da qualche ente superiore.* » 206
V. *In qual senso può dirsi, che noi conosciamo le cose per mezzo delle idee eterne* . . . . . » 214

VI. *Se ed in qual modo la conoscenza intellettuale provenga dalla conoscenza sensitiva.* pag. 228
CAPO IV. *Dell' astrazione* . . . . . » 239
I. *Concetto dell' astrazione* . . . . . » ivi
II. *Dell' intelletto possibile e dell' intelletto agente* . . . . . » 251
III. *Determinazione più accurata dell' attività astraente* . . . . . » 259
IV. *Di ciò che abilita l'intelletto ad astrarre.* » 264
CAPO V. *Del concetto e dell' idea.* . . . . . » 274
I. *Dottrina dell' Hermes.* . . . . . » ivi
II. *Dottrina del Günther.* . . . . . » 281
III. *Dottrina degli Scolastici sopra la conoscenza delle cose pel loro fondamento reale.* » 291
IV. *Se il concetto presso gli Scolastici, invece dell' essenza delle cose, includa soltanto il comune dei fenomeni.* . . . . . » 295
V. *Se gli Scolastici abbiano considerata l' essenza come il reale principio dei fenomeni.* » 300
VI. *Perchè s' attribuisca agli Scolastici la dottrina opposta* . . . . . » 310
CAPO VI. *Della conoscenza di noi stessi.* . . . . » 327
I. *Come l' anima umana conosce sè stessa.* . » ivi
II. *Di ciò che abilita l' anima a conoscere sè stessa* . . . . . » 336
III. *Se l' uomo debba essere destato alla coscienza di sè per mezzo di un altro essere già conscio di sè medesimo* . . . . . » 344
CAPO VII. *Del modo onde le pure intelligenze conoscono* . . . . . » 365
I. *Come l' Angelo conosca sè stesso.* . . . . . » 366
II. *Come l' angelo conosca le altre creature.* » 370

III. *Come l' angelo conosca Dio* . . . . . pag. 375
IV. *Prima obbiezione del Günther: Dio solo, perchè assoluto, conosce se stesso immediatamente* . . . . . » 379
V. *Seconda obbiezione del Günther: Dio è trino, perchè intuisce la sua sostanza.* . . . . . » 385
CAPO VIII. *Sopra la distinzione tra intelletto e ragione* . . . . . » 393
I. *Della distinzione delle facoltà dell' anima in generale.* . . . . . » ivi
II. *Dell' oggetto proprio dell' intelletto umano.* » 398
III. *Se l' intelletto e la ragione sieno da distinguere come due potenze* . . . . . » 416

TRATTATO SECONDO

DEL REALISMO, NOMINALISMO E FORMALISMO . . . . . » 423
CAP. I. *Dell' origine di questa controversia* . . » 425
CAP. II. *Del Nominalismo* . . . . . » 431
I. *Ragioni contro il Nominalismo* . . . . . » 437
II. *La dottrina di Occamo intorno al concetto come segno* . . . . . » 443
CAP. III. *Il Realismo di S. Tommaso* . . . . . » 450
CAP. IV. *Del Formalismo* . . . . . » 459
I. *Esposizione della dottrina formalistica.* . » ivi
II. *Se la unità formale delle cose racchiuda in sè la loro universalità.* . . . . . » 464
III. *Della così detta distinzione formale.* . . » 469
CAP. V. *Sul Nominalismo e Formalismo nella dottrina intorno a Dio* . . . . . » 486
I. *Della semplicità dell' essenza divina.* . . . » ivi

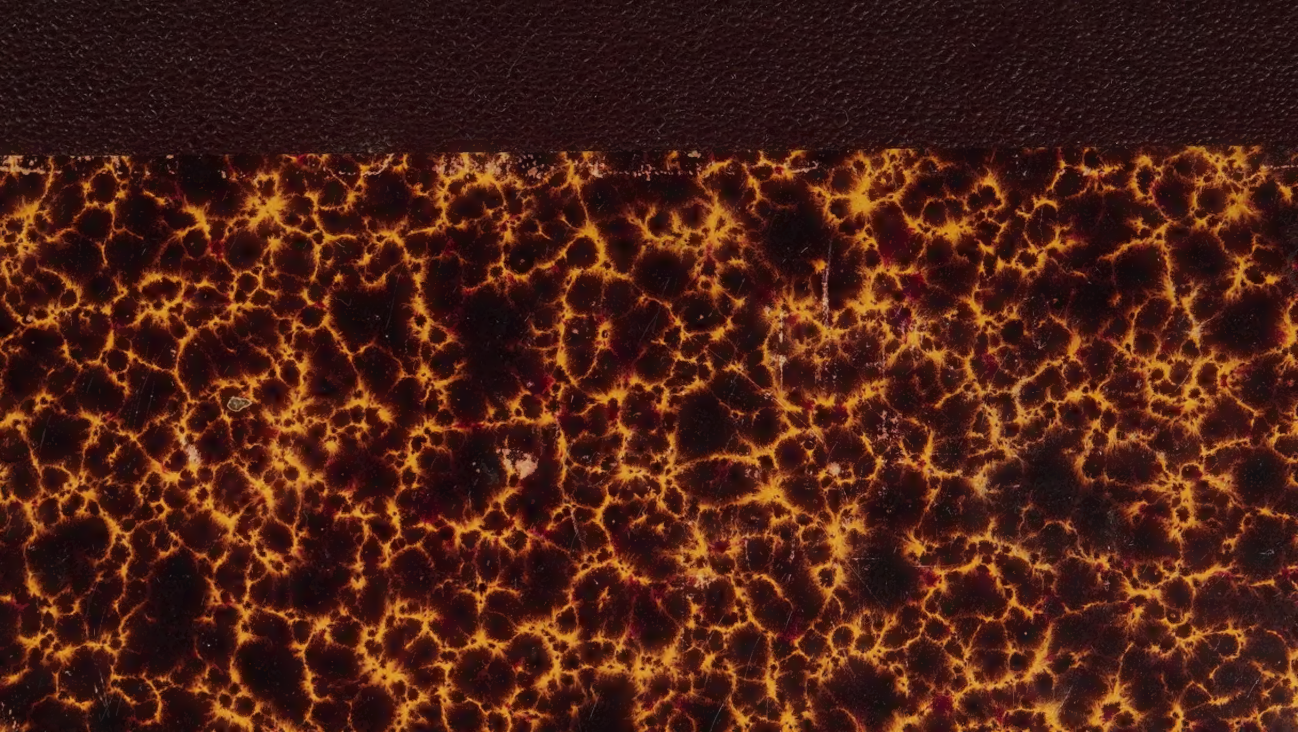
II. *Contro la distinzione formale degli Scotisti* . . . . . pag. 490
III. *I SS. Padri contro le dottrine nominalistiche degli Ariani*. . . . . » 499
IV. *Si risponde alle obbiezioni* . . . . . » 510
Cap. VI. *Sopra i rimproveri mossi agli Scolastici nella presente controversia*. . . . . » 523
I. *Se la Scolastica sia stata disfatta dal Nominalismo, e sia quindi perita* . . . . . » 524
II. *Se il Nominalismo sia mai stato predominante* . . . . . » 532
III. *Se la Scolastica in queste controversie abbia preparato gli errori della moderna Filosofia.* » 548

IMPRIMATUR

Fr. Hieronymus Gigli Ord. Praed. S. P. A. M.

IMPRIMATUR

Petrus Villanova-Castellacci Arch. Petr. Vicesgerens.

ERRATA CORRIGE

Pag.	lin.	
3.	2.	sicura scienza — pura scienza
12.	3.	per un lungo — per non lungo
14.	9.	si legga: Il Giansenio fu così lontano dal riconoscere insieme col Brucker ed altri in S. Agostino etc.
37.	1.	rivelazione — relazione
45.	4.	sopratutto — generalmente
47.	16.	intendono — intendano
51.	11.	troviamo — trovammo
70.	18.	avanti alla parola *come* si legga: soltanto
73.	4 e 5.	da — di
90.	6.	richiesto — promesso
91.	19.	ex sacris — et ex sacris
106.	8.	procedeva — precedeva
117.	8.	si legga: e così egli sperimenterebbe in sè il contrario di quello, che accadeva ai discepoli dell'antica Filosofia, i quali quanto più in essa si affaticavano che
120.	2.	cioè — come
121.	17.	si legga: conosciuto, che esso fosse
129.	2.	sentenza — scienza
142.	13.	e non già — non meno che
143.	18.	convien — consiste nella convenienza
162.	2.	quando — quanto